Carl G. Jung

LAS RELACIONES ENTRE EL YO Y EL INCONSCIENTE



ediciones PAIDOS

Barcelona-Buenos Aires-México

Título original: *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*
Publicado en alemán por Walter-Verlag A. G. Olten, Suiza
(vol. 7 de las *Obras completas* de C. G. Jung)

Traducción de Julio Balderrama

2.ª reimpresión en España, 1993

ISBN: 84-7509-651-4
Depósito legal: B-17.067/1993

Impreso en Hurope, S.A.,
Recaredo, 2 - 08005 Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain

INDICE

Apéndice

NOTA DEL TRADUCTOR DE LA VERSION CASTELLANA

Los trabajos aquí traducidos comprenden:

(I) *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten* ("Las relaciones entre el yo y el inconsciente"), 1928, 1939, 2a edición, etcétera.

(II) "Die Struktur des Unbewussten" ("La estructura del inconsciente"), manuscrito inédito (y reelaboración manuscrita inédita posterior, sin fecha), publicado en traducción francesa: "La structure de l'inconscient", en *Archives de Psychologie*, XVI, 1916, y en versión inglesa de ésta: "The concept of the Unconscious", en Jung, *Collected Papers on Analytical Psychology*, 1916. Es el artículo cuyo desarrollo dio origen a (I).

(III) "Neue Bahnen der Psychologie" ("Nuevos rumbos en la psicología"), publicado en *Raschers Jahrbuch für Schweizer Art und Kunst*, 1912; reelaborado luego sucesivamente en *Die Psychologie der Unbewussten Prozessen* ("La psicología de los procesos inconscientes"), 1917; *Das Unbewussten im normalen und kranken Seelenleben* (traducción española: *El inconsciente en la vida psíquica normal y patológica*, Revista de Occidente, 1927, y Losada, 1938, segunda edición); y finalmente *Ueber die Psychologie des Unbewussten* ("Sobre la psicología del inconsciente"), 1943.

La traducción se ha hecho sobre la edición alemana de las obras completas (*Gesammelte Werke, 7: Zwei Schriften über die Psychologie des Unbewussten*, Walter Verlag,

1974, 2a edición); y se han tenido a la vista la versión inglesa (*The Collected Works*, 7, que para (II) es, empero, una traducción inglesa del artículo en francés algo divergente y sin los agregados que incluye la edición alemana, correspondiente a los recobrados manuscritos del autor) y también, para (I), la primera versión española, con el título *El yo y el inconsciente* (Barcelona, Miracle, 1936, con prólogo de R. Sarró; ibíd., 1964, 2a edición, con nuevo prólogo del mismo, que conserva su interés).

Reconociendo nuestra deuda con las versiones inglesa y española consultadas, de las cuales hemos aprovechado tal o cual hallazgo feliz, debemos señalar sin embargo que la confrontación con el original da lugar a serias reservas sobre ciertos puntos.* Por lo tanto hemos procurado ceñir al máximo el texto original; y a la vez respetar el estilo de Jung, que tiene auténtica personalidad, y que en las traducciones suele descuidarse por limitar la preocupación al contenido técnico.

Acerca de éste, en la terminología más o menos técnica que no permite calco al español se ha puesto entre paréntesis el término alemán. Estos agregados, como aquéllos entre corchetes que traducen palabras o frases de otra lengua, y las notas indicadas con asterisco, pertenecen al traductor. Las demás notas que no pertenecen al original de Jung han sido señaladas como N. d. l. C., "nota de los compiladores" de la edición alemana, M. Niehus-Jung, L. Hurwitz-Eisner y Franz Riklin.

Finalmente, los términos *Geist* y *Seele* y sus adjetivos derivados, en alemán menos ideológicamente comprometidos que sus respectivos equivalentes "espíritu" y "alma", se han traducido respectivamente como "espíritu" o "mente" y "alma" o "psique" según el contexto (la distinción terminológica de Jung, en n. 3 de pág. 93, no ha sido mantenida por el mismo autor en los demás trabajos).

* De paso, es posible que la traducción española citada sea responsable de que muchos desprevenidos hablen absurdamente de "personalidad-*maná*", en vez de "personalidad-*mana*".

PREFACIO DE LA SEGUNDA EDICION

Este breve libro tiene su origen en una conferencia que fue publicada, con el título "La structure de l'inconscient",[1] en los *Archives de Psychologie* de diciembre de 1916 (vol. XVI, p. 52). Apareció asimismo con el título "The Concept of the Unconscious" en mis *Collected Papers on Analytical Psychology*.[2] Menciono esto porque quisiera dejar establecido que la presente obra no aparece de primera intención, sino que es expresión de un esfuerzo, sostenido a lo largo de varias décadas, por captar y exponer —al menos en sus rasgos principales— el carácter y el curso tan peculiares del *drame intérieur*: el proceso de transformación del alma inconsciente. De esta idea de la autonomía del inconsciente, que tan radicalmente diferencia mi concepción de la de Freud, tuve una primera vislumbre ya en 1902, cuando hube de ocuparme en la historia psíquica de una joven sonámbula.[3] En una confe -

1. Cf. *Die Struktur des Unbewussten* (*La estructura del inconsciente*). Publicado por primera vez en francés, en los *Archives de Psychologie*, 1916, con el título *La structure de l'inconscient*, en apéndice al presente libro. N. d. l. C. [Para la versión cast. véase Nota 1 al Capítulo 1].
2. 1920, 2a.edición.
3. Cf. *Zur Psychologie und Pathologie sogenannter occulter Phänomene* (*Sobre la psicología y la patología de los llamados fenómenos ocultos*), Leipzig, O. Mutze, 1902; y en *Gesammelte Werke*, I.

rencia pronunciada en el Ayuntamiento de Zurich, "El contenido de la psicosis",[4] me aproximé otra vez a esa idea desde otro ángulo. En 1912, a propósito de un ejemplo individual, expuse algunos fragmentos importantes del proceso, señalando a la vez los paralelos históricos y étnicos de ese acaecer psíquico evidentemente universal.[5] En el mencionado ensayo sobre "La structure de l'inconscient", traté por primera vez de proporcionar un resumen del proceso total. Era una mera tentativa, de cuya insuficiencia no estaba yo sino harto convencido. Pero las dificultades del material eran tan grandes, que no podía ilusionarme de dar cuenta de ellas, ni siquiera en cierta medida, con un único ensayo. Por consiguiente, me contenté con ese "informe provisional", pero alentando el firme propósito de reasumir el tema en una oportunidad ulterior. Doce años más de experiencia me permitieron entonces, en 1928, una reelaboración a fondo de mis formulaciones de 1916, y el resultado de esos esfuerzos fue el presente libro. Esta vez intenté principalmente exponer la relación entre el yo consciente y el proceso inconsciente. De acuerdo con este propósito, me ocupé en especial de aquellos fenómenos que son atribuibles a fenómenos reaccionales de la personalidad consciente ante los efectos del inconsciente. De ese modo procuré una aproximación indirecta al proceso inconsciente mismo. Estas investigaciones, por cierto, no se han visto coronadas aún por una conclusión satisfactoria, ya que sigue sin respuesta la cuestión fundamental de la naturaleza y la esencia del proceso. No me he atrevido a encarar sin el máximo de experiencia posible esa tarea particularmente difícil. Su cumplimiento queda reservado al futuro.

El lector de esta breve obra querrá perdonarme si le pi-

4. *Der Inhalt der Psychose*, Leipzig y Viena, F. Denticke, 1908. [Versión castellana: *El contenido de la psicosis*, Buenos Aires, Paidós, 1987].

5. En *Wandlungen und Symbole der Libido*, 2a. ed. revisada, Leipzig y Viena, 1925. [Versión castellana: *Transformaciones y símbolos de la libido*, Buenos Aires, Paidós, 1962; nueva ed.: *Symbole der Wandlung*, Zurich, 1952 y en *Gesammelte Werke*, V. Versión cast. de la nueva edición: *Símbolos de transformación*, Buenos Aires, Paidós, 1962 y varias ediciones posteriores.]

do que, como la lea, la considere un serio esfuerzo del autor por aprehender racionalmente un orden de experiencia nuevo y aún inexplorado. No se trata de algún sutil sistema de pensamiento, sino de la formulación de complejos vivenciales que todavía no habían sido objeto de consideración científica. Como el alma constituye un dato irracional, y no puede en modo alguno asimilarse, según el antiguo modelo, a una razón más o menos divina, no cabe extrañarse de que en la experiencia psicológica de modo en extremo frecuente se encuentre uno con procesos y vivencias que no se corresponden con nuestras expectativas razonables y son por consiguiente rechazados por nuestra conciencia, orientada según la razón. Esta actitud racionalista es, naturalmente, inepta para la observación psicológica, ya que resulta en gran medida anticientífica. Uno no puede pretender poner prescripciones a la naturaleza, si quiere observar sus operaciones sin perturbarlas.

Son veintiocho años de experiencia psicológica y psiquiátrica lo que he tratado de resumir aquí, por lo cual este libro puede permitirse reivindicar cierto derecho a que se lo tome con seriedad. Naturalmente, en un único trabajo no he podido decirlo todo. El lector encontrará una continuación del último capítulo en el libro El *secreto de la flor de oro*,[6] que he editado en colaboración con mi difunto amigo Richard Wilhelm. No quise omitir la referencia a esa publicación, pues la filosofía oriental se ocupa desde hace milenios de los procesos internos del alma, y por eso, precisamente a causa del tan necesario material de comparación, resulta de valor inapreciable para nuestra investigación psicológica.

C. G. Jung

Octubre de 1934

6. Cf. el comentario de Jung, *Das Geheimnis der Goldenen Blüte*, Dorn, 1929; 1957, 6a. ed.; y en *Gesammelte Werke*, III. N. d. l. C. [Versión castellana: *El secreto de la flor de oro*, Buenos Aires, Paidós, 1955 y varias ediciones posteriores].

Primera Parte

LOS EFECTOS DEL INCONSCIENTE SOBRE LA CONCIENCIA

1. EL INCONSCIENTE PERSONAL Y EL INCONSCIENTE COLECTIVO[1]

Como es sabido, según la concepción freudiana los contenidos del inconsciente se limitan a tendencias infantiles, que son *reprimidas* a causa de su incompatibilidad. La represión es un proceso que se establece en la primera infancia por influjo del ambiente y perdura toda la vida. El análisis levanta las represiones y hace conscientes los deseos reprimidos.

Según esta teoría, el inconsciente contendría, por así decirlo, sólo aquellas partes de la personalidad que podrían lo mismo ser conscientes, y que en realidad están reprimidas únicamente por la educación. Aunque, para cierto modo de observar, en el inconsciente se destacan más las tendencias infantiles, sería incorrecto, sin embargo, definir o valorar el inconsciente en general según ellas. El inconsciente tiene también otro aspecto: en él han de incluirse no sólo los contenidos *reprimidos*, sino además todo aquel material psíquico que no alcanza el umbral de la conciencia. Es imposible dar cuenta del carácter subliminal de estos materiales por el principio de la represión; si no el individuo, al levantarse la re-

1. Este texto apareció originalmente con el título "La structure de l'inconscient" en los *Archives de Psychologie*. El presente tratado es una versión muy ampliada y modificada del texto original, que nunca había sido publicada en alemán hasta su inclusión en las *Gesammelte Werke*, vol. 7. C.F. Véase "La estructura del inconsciente", en Apéndice a este libro. N. d. l. C.

presión, llegaría a tener una memoria tan fenomenal, que nunca más olvidaría nada.

Ponemos de relieve que, además del material reprimido, se encuentra en el inconsciente todo lo psíquico vuelto subliminal, incluidas las percepciones sensoriales subliminales. Además, sabemos, no sólo por abundante experiencia sino incluso con fundamentos teoréticos, que el inconsciente contiene también todo el material que no ha alcanzado todavía el umbral de conciencia. Estos son los gérmenes de los ulteriores contenidos conscientes. Tenemos igualmente razones para conjeturar que el inconsciente no está para nada en reposo, en el sentido de que permanezca en inactividad, sino que se halla continuamente agrupando o reagrupando sus contenidos. Esta actividad sólo en casos patológicos sería por completo independiente del pensamiento: normalmente, está coordinada con la conciencia en el sentido de una relación compensatoria.

Es de suponer que son de índole personal todos estos contenidos, en la medida en que constituyen adquisiciones de la existencia individual. Como esta existencia es limitada, también debe serlo el número de adquisiciones del inconsciente, por lo cual debería tenerse por realizable un análisis exhaustivo de él, o un inventario completo de sus contenidos, entendiéndose quizá que el inconsciente no podría producir nada más que lo ya conocido y asumido en la conciencia. Y, según señalábamos antes, debería inferirse que la producción inconsciente quedaría paralizada cuando, al levantarse la represión, pudiera impedirse el descenso de contenidos de la conciencia al inconsciente. Esto, según sabemos por experiencia, sólo es posible en medida muy limitada. Exhortamos a nuestros pacientes a retener los contenidos asociados nuevamente a la conciencia, y a incorporarlos a su plan de vida. Este procedimiento, empero, como tenemos diariamente ocasión de convencernos, no hace mella en el inconsciente, el cual sigue tranquilamente produciendo sueños y fantasías que, según la teoría freudiana originaria deberían depender de represiones personales. Si en tales casos se prosigue la observación en modo consecuente y desprejuiciado, se encuentran materiales que se asemejan formalmente a los contenidos personales anteriores, pero parecen contener indicios que van más allá de lo personal.

Al buscar un ejemplo para ilustrar lo dicho, me acude vivamente a la memoria una paciente con una neurosis histérica no muy severa, basada fundamentalmente, como aún solía decirse a comienzos de siglo, en un "complejo paterno". Con esta expresión se quería designar el hecho de que el obstáculo para la paciente era una relación peculiar con el padre. Ella había tenido con su padre (ya difunto) muy buenas relaciones, relaciones principalmente afectivas. En tal caso suele más a menudo desarrollarse la función intelectual, que, por consiguiente, llega a ser luego el puente hacia el mundo: la paciente se hizo estudiante de filosofía. Su viva urgencia de conocimiento se convirtió en el motivo que había de conducirla a liberarse de esa ligazón afectiva con el padre.

Esta operación puede tener éxito si en el nuevo estadio, creado por el intelecto, puede participar activamente también el sentir, de forma que, por ejemplo, se establezca con un hombre adecuado una relación equivalente a la anterior. Pero en el caso relatado la transición se resistió a lograrse, pues el sentir se quedó estancado en un equilibrio inestable entre el padre y un hombre que no era el más adecuado precisamente. Con ello, claro está, se detuvo el progreso de la vida, y se instaló esa desunión consigo mismo tan característica de la neurosis. La persona llamada normal puede, por un enérgico acto de voluntad, romper las ataduras del sentir de este lado o del otro, o bien —quizá lo más frecuente— se desliza inconscientemente de ese lado a otro por los lisos carriles del instinto, sin tener en claro cuál es el conflicto que se ha desarrollado ocultamente tras unas jaquecas o algún otro malestar. Pero basta una cierta debilidad del instinto (que puede obedecer a múltiples causas) para impedir una suave transición inconsciente. Entonces el progreso queda varado en el conflicto, y el consiguiente estancamiento de la vida es sinónimo de neurosis. Pues debido a ese estancamiento la energía psíquica desborda en todas las direcciones posibles, direcciones a primera vista inútiles; por ejemplo, se producen inervaciones demasiado intensas del simpático, que originan trastornos nerviosos gástricos o intestinales; o excitaciones del vago (y por lo tanto cardíacas); o bien fantasías y reminiscencias, que eran en sí mismas muy poco interesantes, reciben una sobrevaloración tal que obsesionan la conciencia. (El piojo se co-

vierte en elefante, etcétera.) En este estado, se necesita un nuevo motivo que ponga fin al equilibrio morboso. La naturaleza misma conduce a ello, de modo inconsciente e indirecto por el fenómeno de transferencia (Freud). Pues, en el curso del tratamiento, la paciente transfiere en el médico la imagen paterna, convirtiéndolo en cierto modo en el padre, y a la vez, en cuanto que pese a todo no es realmente el padre, en el equivalente del varón antes inalcanzable para ella. Así el médico se vuelve en cierto modo el padre y el amado, o, dicho de otro modo, el *objeto del conflicto*. En él se unifican los opuestos, por lo cual viene a representar para ese conflicto la solución casi ideal. Con ello el médico se atrae casi sin quererlo esa sobrevaloración por parte del paciente, casi inconcebible para el observador externo, por la cual aparece como Dios y Salvador. Esta metáfora no es tan ridícula como parece. De hecho, es algo excesivo ser a la vez el padre y el amado. Nadie puede mantener a la larga el doble rol, precisamente porque es excesivo. Uno debería ser por lo menos un semidiós para poder desempeñarlo siempre y sin lagunas: debería poder ser siempre el que da. Al paciente, en el estado de transferencia, esa solución provisoria se le aparece al principio como ideal. Pero a la larga ella conduce a un estancamiento, tan malo como el conflicto neurótico mismo. En el fondo nada ha ocurrido realmente aún que abra el camino a una solución real. El conflicto no ha hecho más que transferirse. En todo caso, una transferencia lograda puede —por lo menos temporariamente— hacer desaparecer totalmente la neurosis, por lo cual Freud reconoció con mucha razón en la transferencia un factor terapéutico de primer orden, aunque a la vez un estado meramente provisional, que promete ciertamente la posibilidad de curación pero que no es en modo alguno la curación misma.

Estas consideraciones algo prolijas me parecen indispensables para comprender el ejemplo propuesto: en efecto, mi paciente había llegado al estado de transferencia y alcanzado ya ese límite superior en que el estancamiento empieza a resultar desagradable. Ahí se planteaba, pues, la pregunta: ¿y ahora qué? Por supuesto, yo me había convertido en el salvador sin más, y, naturalmente, la idea de renunciar a mí era para la paciente motivo no sólo de extrema contrariedad sino

de espanto. En tales situaciones, la llamada "sana razón" suele sacar a relucir todo su repertorio de "no hay más remedio", "uno debe", "pero no puedes" y demás. En la medida en que, afortunadamente, la sana razón no es cosa demasiado rara ni tampoco del todo inefectiva (hay pesimistas, ya lo sé), un motivo razonable, precisamente en ese estado de transferencia realzado por el sentimiento de bienestar, puede suscitar tanto entusiasmo, que, en un enérgico acto de voluntad, se corra el riesgo de hasta un sacrificio doloroso. Si esto da resultado (y, en efecto, a veces lo da) ese sacrificio produce el bienaventurado fruto de que el hasta entonces paciente pase de un salto a un estado prácticamente de curación; el médico se alegra tanto que no repara en las dificultades teoréticas relacionadas con ese pequeño milagro.

Si el salto no se produce —y tal fue el caso de mi paciente— entonces se enfrenta uno con el problema de resolver la transferencia. Aquí la teoría "psicoanalítica" se sume en las tinieblas. Parece que entonces se cae en una oscura fe en el destino: de algún modo la cosa tiene que resultar; por ejemplo, "termina por sí sola cuando a la paciente se le acaba el dinero", como me respondió una vez un colega algo cínico. O bien son las inexorables exigencias de la vida las que de algún modo imposibilitan atascarse en la transferencia; exigencias que a aquella víctima que no se deja llevar de buen grado, la *obligan*, eventualmente con una recaída más o menos completa. (Sería inútil buscar descripciones de estos casos en los panegíricos del psicoanálisis.)

Por cierto, hay casos sin esperanza, en que simplemente nada ayuda; pero también los hay que no tienen por qué quedar estancados, ni salir de la transferencia con amargura ni mutilaciones. Yo me dije —en el caso mismo de mi paciente— que debía haber una vía clara y decorosa por donde pudiera salirse, aun de una experiencia así, con plena integridad y conciencia. A mi paciente, en verdad, hacía rato que se le había "acabado" el dinero (si alguna vez lo tuvo), pero yo sentía curiosidad por averiguar qué camino tomaría la naturaleza para dar una solución satisfactoria a ese estancamiento en el estado de transferencia. Como no me ilusionaba en modo alguno de poseer esa sana razón que en cualquier situación enredada sabe exactamente lo que hay que hacer, y mi

paciente lo sabía tan poco como yo, le aconsejé estar atenta por lo menos a aquellas manifestaciones procedentes de una esfera psíquica que escapa a nuestro buen juicio y a nuestras intenciones; ante todo, a los *sueños*.

Los sueños contienen imágenes y conexiones de ideas que no son generadas por nuestra intención consciente. Surgen de modo espontáneo, sin intervención de nuestro obrar, y representan así una actividad psíquica ajena a la voluntad. Por eso el sueño es propiamente, por así decirlo, un producto natural de la psique, altamente objetivo, de modo que de él cabe esperar por lo menos indicios y alusiones referentes a ciertas tendencias fundamentales del proceso psíquico. Ahora bien; puesto que este proceso —como todos los procesos vitales— no es un mero decurso causal sino que está también orientado conforme a fin, pueden esperarse del sueño, que no es sino una imagen refleja del proceso vital psíquico, indicios tanto acerca de una causalidad objetiva como de tendencias igualmente objetivas.

Fundados en estas reflexiones, sometimos los sueños a cuidadosa observación. Llevaría demasiado lejos explicar literalmente todos esos sueños que se sucedieron entonces. Baste delinear su principal característica: los sueños se referían en su mayoría a la persona del médico; es decir, los personajes intervinientes eran indesconociblemente la soñadora misma y el médico que la atendía. Pero este último raramente se presentaba en su forma natural, sino casi siempre peculiarmente desfigurado. Aparecía ora con estatura sobrenatural, ora de inmemorial ancianidad, luego otra vez semejante al padre de la paciente, pero extrañamente involucrado en la naturaleza, como en el sueño que sigue. El padre (que en realidad había sido de baja estatura) estaba con ella en una colina cubierta de trigales. Ella era pequeña en relación con él, que parecía un gigante. El la levantó del suelo y la sostuvo en brazos, como a un niño pequeño. El viento rozaba los trigales, y, como éstos se mecían en el viento, así el padre la mecía en sus brazos.

Por estos sueños y otros semejantes pude advertir varias cosas. Ante todo, me daba la impresión de que su inconsciente estaba inconmoviblemente fijo en mi imagen como padre y amado; con lo cual era obvio que aparecía expre-

samente más fortalecido el vínculo fatal que se necesitaba disolver. Además era imposible desconocer que el inconsciente ponía acento especial en la índole sobrehumana, "divina", por así decirlo, del padre-amado, con lo cual subrayaba igualmente, una vez más, la sobrevaloración ligada a la transferencia. Me pregunté, pues, si la paciente seguía siempre sin comprender el carácter enteramente fantástico de su transferencia, o si, al fin de cuentas, el inconsciente no era accesible a la comprensión, que sólo perseguía de un modo estúpido y ciego algo insensato e imposible. La idea de Freud de que el inconsciente "sólo puede desear"; la voluntad primordial de Schopenhauer, ciega y sin objeto; el Demiurgo gnóstico, haciéndose, en su fatuidad, la ilusión de ser perfecto y creando, ciego y limitado, un mundo de lastimosa imperfección; todo este conjunto de sospechas pesimistas acerca de un fundamento esencialmente negativo del mundo y del alma, se cernía en peligrosa proximidad. Frente a ello, pareciera no restarme otra cosa sino dar el buen consejo de "debes hacerlo", reforzado con un hachazo que de una vez para siempre partiera el eje de esa fantasía.

Pero, reflexionando a fondo una vez más sobre los sueños, vislumbré otra posibilidad. Me dije: No puede negarse que los sueños continúen expresándose en las mismas metáforas conocidas hasta la saciedad por mi paciente y yo en nuestras conversaciones. Ella misma comprende sin duda alguna lo fantástico de su transferencia. Sabe que yo le aparezco como el semidiós padre y amado, condición que, por lo menos intelectualmente, ella puede diferenciar de mi ser real. Entonces, es obvio que los sueños reproducen la conciencia menos la crítica consciente a la que ignoran por completo. Repiten, pues, los contenidos de conciencia, pero no *in toto*, sino que hacen prevalecer el punto de vista fantástico contra el de la "sana razón".

Naturalmente, me pregunté: ¿de dónde esa tozudez, y a qué apunta? Era seguro para mí que alguna finalidad tenía que tener, pues no hay nada verdaderamente vivo que no tenga sentido final, es decir, que quede explicado cuando se lo presenta como mero producto residual de ciertos hechos precedentes. Y la energía de la transferencia es tan vigorosa, que produce inmediatamente la impresión de un impulso vital.

¿Cuál es, pues, la finalidad de tales fantasías? La observación y el análisis cuidadoso de los sueños, especialmente del que he citado literalmente, muestra una señalada tendencia —contra la crítica consciente, que quisiera retrotraerlo a la dimensión humana— a dotar a la persona del médico con atributos sobrehumanos: dimensión gigantesca, edad inmemorial, estatura mayor que la del padre, semejanza con el viento que acaricia la tierra; evidentemente acabaría convertido en un dios. ¿O, en última instancia, sería todo lo contrario; que el inconsciente, a partir de la persona del médico, tratara de crear una deidad, desprendiendo en cierto modo de las envolturas de lo personal una visión divina, de suerte que la transferencia efectuada sobre la persona del médico no fuera sino una mala interpretación cometida a nivel de la conciencia, una broma estúpida de la "sana razón"? ¿Acaso el impulso del inconsciente estuviera dirigido sólo en apariencia a la persona, pero en sentido más profundo se dirigiese a un Dios? Y el anhelo por un Dios, ¿podría ser una pasión emanada de una no influida y profundísima naturaleza instintiva? ¿Quizás más fuerte y profunda que el amor a la persona humana? ¿O era tal vez el supremo y auténtico sentido de ese amor inconducente que llamamos transferencia? ¿Acaso algo de ese efectivo "amor a Dios" que desde el siglo XV desapareció de la conciencia?

Nadie pondrá en duda la realidad de un deseo apasionado por una persona humana; pero que en la hora de consulta aflore de la manera más inmediata, como realidad vivida, representada en la prosaica figura del médico, un fragmento de psicología religiosa ya hace mucho sin más que vigencia histórica, una curiosidad medieval, por así decirlo —uno piensa en Matilde de Magdeburgo— nos resulta a primera vista demasiado fantástico para poder tomarse en serio.

La actitud verdaderamente científica debe estar libre de presupuestos. El único criterio para la validez de una hipótesis es que posea valor heurístico o explicativo. En este caso, la cuestión es si las posibilidades recién expuestas pueden considerarse como una hipótesis válida. A priori no hay ninguna razón que imposibilite el que las tendencias inconscientes tengan un objetivo situado más allá de la persona humana, así como también es posible que el inconsciente no sepa

"sino desear". La experiencia, y sólo ella, decidirá cuál es la hipótesis más adecuada.

A mi paciente, de mucho espíritu crítico, la nueva hipótesis no alcanzaba a convencerla, pues la concepción anterior, según la cual yo aparecía como el padre-amado y como tal representaba la solución ideal del conflicto, tenía para su sentir un atractivo incomparablemente mayor. Sin embargo, su inteligencia era bastante clara para comprender la posibilidad teorética de tal hipótesis. Entretanto los sueños seguían desfigurando la persona del médico en imágenes de proporciones cada vez mayores. En conexión con esto, ocurrió algo que al principio sólo yo, con asombro, percibí: algo como un subterráneo vaciamiento de su transferencia. Se profundizaba a ojos vistas la relación de mi paciente con un amigo, aunque ella se aferraba en el nivel consciente a su transferencia. Cuando llegó después el momento de separarse de mí, esta separación no resultó ninguna catástrofe, sino una despedida enteramente razonable. Tuve el privilegio de ser el único espectador de esa liberación. Pude ver cómo el punto de referencia suprapersonal desarrollaba lo que no puedo llamar sino una *función conductora* y paso a paso transfería sobre sí mismo todas las sobrevaloraciones antes personales; y con este aflujo de energía lograba también un influjo dominante sobre las resistencias conscientes, sin que la conciencia de la paciente se diera demasiado cuenta de ello. Entonces comprendí que los sueños no eran meras fantasías, sino que constituían la representación que daban de sí mismos desarrollos inconscientes por los cuales la psique de la paciente trascendía poco a poco la inconducencia de su ligazón a una persona.[2]

Este cambio ocurrió, según lo he señalado, por el hecho de haberse desarrollado inconscientemente un punto de referencia suprapersonal; en cierto modo, un objetivo virtual que se expresaba en una forma para la cual apenas cabría otro nombre que el de una visión de Dios. Los sueños desfigura-

2. Cf. la "función trascendente" en *Psychologische Typen*, Zurich, 1921 y varias ediciones posteriores. [Versión cast.: *Tipos psicológicos*, Buenos Aires, Sudamericana, 1934, varias ediciones posteriores]. Definiciones, s.v., "símbolo".

ban, por así decirlo, la persona del médico, asignándole proporciones sobrehumanas, convirtiéndola en la de un gigantesco Padre primordial que era a la vez el viento y en cuyos brazos protectores reposaba la soñadora como un infante. Si se quisiera encontrar la causa de la imagen divina portada por los sueños en la representación consciente que la soñadora (educada en el cristianismo) se hacía de Dios, habría que destacar nuevamente el carácter deformado de tal imagen.

En lo religioso, la paciente tenía una posición crítica y agnóstica, y su idea de una posible entidad divina se había elevado hacía mucho tiempo a la espera de lo irrepresentable, es decir, de la plena abstracción. Al contrario, la imagen divina de sus sueños corresponde a la representación arcaica de un *dáimon de la naturaleza*, quizá algo como un Wotan. *Theòs tò pneûma*, "Dios es espíritu", retraducido a su forma originaria, significa: Dios es el viento, más grande y fuerte que el ser humano, un hálito invisible. En árabe lo mismo que en hebreo, *rwh* [*ruáj*] designa el soplo y el espíritu.[3] Los sueños desarrollan, a partir de la forma personal, una *imagen divina arcaica*, infinitamente diversa del concepto consciente de Dios. Podría objetarse que se tratara simplemente de una imagen infantil, una reminiscencia de la niñez. No rechazaría esta conjetura, si se tratara de un anciano sentado en el cielo sobre un trono de oro. Pero, precisamente, no se trata de una tal figuración sentimental, sino de una visión *primitiva*, que sólo puede corresponder a una mentalidad arcaica. Tales concepciones primitivas, de las cuales he dado gran número de ejemplos en mi libro *Transformaciones y símbolos de la libido*, inducen a suponer en los materiales inconscientes una diferencia de otra índole que la de "preconsciente" o "subconsciente" por una parte e "inconsciente" por la otra. Aquí no discutiremos lo bien o mal fundado de estas distinciones; tienen su valor propio, y merecen desarrollarse como puntos de vista. La diferenciación que la experiencia me ha impuesto no reivindica otro valor que el de un punto de vista más. De lo dicho hasta ahora resulta que en el inconsciente tenemos que diferenciar un estrato, por así decirlo, que podría designarse

3. Indicaciones detalladas en *Wandlungen und Symbole der Libido*. [Véase Nota 5 al Prefacio].

como el *inconsciente personal*. Los materiales contenidos en este estrato son de índole personal en cuanto se caracterizan por constituir, en un sentido, adquisiciones de la existencia individual, y, en otro, factores psicológicos que podrían ser igualmente conscientes. Ciertamente, por una parte es comprensible que los elementos psicológicos incompatibles estén sujetos a represión, de modo que permanecen inconscientes; pero, por otra, existe la posibilidad de que, una vez reconocidos, esos contenidos se hagan conscientes y permanezcan así. Reconocemos a este material el carácter de *contenidos personales* porque podemos señalar en nuestro pasado personal sus efectos, o sus manifestaciones parciales, o su origen. Son partes integrantes de la personalidad, a cuyo inventario pertenecen, y su desaparición de la conciencia representa una minusvalía en algún respecto; y no el tipo de minusvalía que conlleva un defecto innato o una mutilación orgánica, sino un carácter de *deficiencia por omisión, que determina un resentimiento moral*. El sentimiento de inferioridad moral indica siempre que lo faltante en la conciencia es algo que, de acuerdo con el sentir, no debería propiamente faltar, o, dicho de otro modo, podría ser consciente si se realizara el esfuerzo necesario. El sentimiento de inferioridad moral no resulta en esos casos de algún choque con la ley moral común, arbitraria en cierto sentido, sino del conflicto con la propia mismidad, que, por razones de equilibrio psíquico, exige la compensación del déficit. Dondequiera aparece el sentimiento de inferioridad, indica también que está presente no sólo la exigencia de asimilar un contenido inconsciente, sino también la posibilidad de esa asimilación. En última instancia, son las cualidades morales de un individuo las que, sea por el reconocimiento de esa necesidad, sea, indirectamente, por el tormento de una neurosis, le obligan a asimilar su mismidad inconsciente y a mantenerse consciente de ella. Quien progresa por esta vía de la realización de su mismidad inconsciente, necesariamente traslada el contenido del inconsciente personal a la conciencia, con lo cual se amplía el ámbito de la personalidad. Quisiera añadir enseguida que esta "ampliación" atañe en primer lugar a la conciencia en su aspecto moral, al conocimiento de sí, pues los contenidos del inconsciente liberados y trasladados a la conciencia por el a-

nálisis son por lo general y principalmente desagradables, por eso reprimidos, y comprenden deseos, recuerdos, tendencias, proyectos, etcétera. Son contenidos como los que, si bien en medida mucho más limitada, obligan a sacar a luz una confesión general auténtica. Lo demás se obtiene por lo común mediante el análisis de los sueños. A menudo resulta muy interesante ver cómo los sueños hacen aflorar —fragmento por fragmento, con finísima capacidad de selección— los puntos esenciales. Todo este material, agregado a la conciencia, da por resultado una ampliación fundamental del horizonte, un conocimiento profundizado de sí, que no podría sino considerarse más apropiado que ninguna otra cosa para hacer al hombre modesto y más humano. Pero también el conocimiento de sí, de cuyos efectos todos los sabios han supuesto lo mejor, opera diversamente en caracteres diversos. La práctica del análisis permite hacer de ello las experiencias más notables. Pero esto se tratará en el capítulo segundo.

Como lo muestra mi ejemplo de representación divina arcaica, el inconsciente parece contener algo más que adquisiciones y pertenencias meramente personales. Mi paciente no tenía conciencia de la derivación de "espíritu" a partir de "viento", ni del paralelismo entre ambas ideas. Tal contenido no fue ni pensado ni aprendido por ella. El pasaje decisivo del Nuevo Testamento (*tò pneûma pneî hópou thélei*)* no le era accesible, pues no leía griego. Podría tratarse —si hubiera de verse en ello realmente una adquisición personal— de un caso de la llamada *criptomnesia*,[4] o sea de la evocación inconsciente de una idea que la soñadora hubiese leído u oído en alguna parte alguna vez. Contra tal posibilidad nada puedo argüir en el presente caso; pero he visto otros bastantes —gran número de los cuales se encuentra en mi libro antes citado— en que hasta la criptomnesia está excluida con seguridad. Aun cuando en el caso del ejemplo se tratara —lo que me parece muy inverosímil— de una criptomnesia, quedaría

* "El espíritu [soplo] sopla donde quiere". [T.]

4. Cf. Flournoy, *Des Indes à la Planète Mars. Etude sur un cas de somnambulisme avec glossolalie*, 1900; y Jung, *Zur Psychologie sogenannter occulter Phänomene*, 1902, págs. 110 y sigs. [Véase Nota 3 al Prefacio].

aún por explicar cuál era la disposición preexistente por la cual esa imagen precisamente había quedado fijada para ser "ecforizada" (Semon) después. En cualquier caso —con criptomnesia o sin ella— se trata de una auténtica imagen divina primitiva, que creció en el inconsciente de una persona moderna y desplegó un efecto vital, efecto que da pábulo a nuestra reflexión desde el punto de vista de la psicología religiosa. En esta imagen nada "personal" podríamos señalar: *es una imagen enteramente colectiva*, cuya existencia étnica nos es desde hace mucho conocida. Tal imagen histórica, de general difusión, ha reaparecido por función psíquica natural, lo que no es de extrañar puesto que mi paciente vino al mundo con un cerebro humano, que presumiblemente funciona hoy del mismo modo que en los antiguos germanos. Se trata de la revivificación de un arquetipo, como en otro lugar[5] he denominado a esas imágenes primordiales. El modo de pensamiento primitivo, analógico, del sueño recrea esas antiguas imágenes. No se trata de representaciones heredadas, sino de huellas [*Bahnungen*] heredadas.[6]

En vista de tales hechos, ha de admitirse que el inconsciente posee contenidos no sólo personales sino también impersonales, colectivos, en la forma de *categorías heredadas*[7] o arquetipos. De ahí nuestra hipótesis de que el inconsciente, en sus estratos en cierto modo más profundos, posee contenidos colectivos relativamente animados. Por eso hablo de un *inconsciente colectivo.*

5. Cf. Jung, *Psychologischen Typen*, 1950; Definiciones, s. v. "imagen" y passim. [Véase la Nota 2 a este capítulo.]

6. El reproche de "fantasía mística" que se ha formulado contra mi concepción queda así invalidado.

7. H. Hubert y M. Mauss, *Mélanges d'Histoire des Religions*, París, 1909, pág. XXIX.

2. LOS FENOMENOS CONSECUTIVOS A LA ASIMILACION DEL INCONSCIENTE

El proceso de asimilación del inconsciente da origen a fenómenos notables. A partir de él, unos se crean una auto-conciencia o sentimiento de sí indesconocible y hasta desagradablemente exaltado; ellos mismos lo saben todo, están perfectamente al tanto en lo relativo a su inconsciente. Creen tener un conocimiento cabal acerca de todo lo que de él emerge. En todo caso, con cada hora de consulta se le montan más y más al médico en la cabeza. Otros, en cambio, se sienten deprimidos, y hasta agobiados, por los contenidos del inconsciente. Su sentimiento de sí queda disminuido, y contemplan con resignación las cosas extraordinarias que el inconsciente produce. Los primeros, en el desborde de su sentimiento de sí, asumen una responsabilidad por el inconsciente, la cual va demasiado lejos, más allá de toda posibilidad real; los segundos rechazan simplemente toda responsabilidad, en el deprimente reconocimiento de la impotencia del yo frente al destino que se impone a través del inconsciente.

Ahora bien; si observamos con más exactitud analítica estos dos modos de reacción extremos, encontramos que bajo el optimista sentimiento de sí de los primeros subyace un desvalimiento tanto o, en realidad, mucho más profundo, con respecto al cual el optimismo consciente se comporta como una compensación mal lograda; mientras que bajo la resignación pesimista de los segundos late una obstinada vo-

luntad de poderío que, en cuanto a seguridad de sí, sobrepasa con mucho al optimismo consciente de los primeros.

Con esas dos formas de reacción, no he hecho sino caracterizar *grosso modo* dos extremos. Una matización más fina se ajustaría mejor a la realidad. Como lo he dicho en otro lugar, todo paciente analizado abusa inconscientemente de los contenidos que acaba de reconocer, ante todo según su normal actitud neurótica, a menos que ya en el estadio inicial se vea libre de sus síntomas hasta el punto de poder prescindir del tratamiento. En ello es un factor absolutamente esencial el hecho de que en tal estadio se entiende todo aún a *nivel objetal*, es decir, sin separación entre imago y objeto, por lo tanto con referencia directa a éste. Así, pues, quien ha tomado por objeto preferencial a "los demás", de todo lo que haya podido absorber como conocimiento de sí en ese tramo del análisis sacará esta conclusión: "¡Ah! ¡Así son los demás, pues!" Y entonces se sentirá obligado, de modo tolerante o intolerante según su propio estilo, a iluminar el mundo. En cambio el otro, el que se siente más como objeto que como sujeto con respecto al prójimo, se dejará vencer por ese conocimiento y, consiguientemente, se deprimirá. (Prescindo, naturalmente, de esas numerosas naturalezas más superficiales que no experimentan sino una insinuación de ese problema.) En los dos casos considerados, se produce un refuerzo de la relación con el objeto; en un sentido activo en el primero, reactivo en el segundo. Se produce además una clara intensificación del aspecto colectivo: en el primero se amplía la esfera del actuar, en el segundo la del padecer.

Adler ha utilizado la expresión "semejanza divina" para caracterizar ciertos rasgos fundamentales de psicología neurótica del poderío. Cuando aquí utilizamos el mismo concepto, que procede del *Fausto*, lo hacemos más en el sentido de ese pasaje célebre en que Mefistófeles escribe una línea[1] en el álbum del Estudiante, y en un aparte comenta:

Tú haz caso al viejo dicho
y a la Serpiente, mi tía:

1. *Fausto*, I, escena 4.

tu divina semejanza
verás qué susto te da un día.[2]

La semejanza divina se refiere, como es evidente, al saber, al conocimiento del bien y del mal. El análisis y la toma de conciencia de contenidos inconscientes traen consigo el surgimiento de cierta tolerancia superior, por la cual pueden ser asumidas inclusive partes de la caracterología inconsciente relativamente difíciles de digerir. Esa tolerancia parece muy "superior" y sensata, y a menudo no es sino un "gesto", pero que trae aparejadas toda clase de consecuencias; pues se trata de la reunión de dos esferas mantenidas antes en recelosa separación. Después de superar resistencias no desdeñables la unión de los opuestos queda lograda, por lo menos en apariencia. La comprensión ahora más cabal, la yuxtaposición de lo antes separado y la aparente superación del conflicto moral que en ello se expresa, dan por resultado un sentimiento de superioridad que bien puede describirse con la expresión "semejanza divina". Pero esa misma yuxtaposición del bien y el mal puede, en temperamentos distintos, tener otro efecto. No necesariamente sostendrá uno en sus manos el peso del bien y el del mal sintiéndose como un superhombre: puede también sentirse desconcertado, como un objeto entre el yunque y el martillo; no necesariamente como un Hércules ante la encrucijada, sino más bien como un barco sin timón entre Escila y Caribdis. Y puesto que se encuentra, sin saberlo, en el grande y antiquísimo conflicto de la humanidad, y padece en su vivir el choque de principios eternos, puede sentirse como un Prometeo encadenado en el Cáucaso o como un crucificado. Esto sería la semejanza divina en el padecer. Ahora bien; "semejanza divina" no es un concepto científico; aunque la expresión caracteriza acertadamente el hecho psicológico. Tampoco imagino que todos mis lectores comprendan sin más el peculiar estado de ánimo que se designa con "semejanza divina". Tal expresión es demasiado literaria para ello. Por eso, será mejor que describa más minuciosa-

2. *Eritis sicut Deus, scientes bonum et malum.* [T.: *Génesis.* "Seréis como Dios, conocedores del bien y el mal"; habitualmente se traduce "como dioses", pero el original admite ambas traducciones].

mente ese estado: las intuiciones que un analizando logra le muestran por lo general muchas cosas que hasta el momento le eran inconscientes. Naturalmente, él las aplica a su entorno donde ve (o, también, cree ver) lo que antes le resultaba invisible. En la medida en que los contenidos de esas intuiciones le han resultado de ayuda, supone de grado que también serían útiles a los demás. De esa manera se vuelve un tanto arrogante, tal vez con las mejores intenciones, pero visto con mala gracia por los otros. En su sentir, él posee una llave capaz de abrir muchas puertas, si no todas. El propio "psicoanálisis" tiene esa ingenua inconsciencia de sus límites, como se ve claramente por el modo en que mete el dedo en las obras de arte, por ejemplo.

La naturaleza humana no consiste sólo y enteramente en luz, sino también en abundante sombra, de modo que el conocimiento que se alcanza en la práctica del análisis resulta a menudo algo penoso, tanto más cuanto más se estaba antes (según ocurre por regla general) persuadido de lo contrario. Hay personas que se toman muy a pecho, y hasta demasiado, ese nuevo modo de conocerse, olvidando que no son ellas las únicas con un lado de sombra. Se entregan a una depresión excesiva, inclinándose entonces a dudar de todo y a no encontrar nada bien en sí mismas. Por eso hasta hay excelentes analistas con muy buenas ideas que nunca salen a publicarlas, porque el problema psicológico que ven es tan inmenso que les parece casi imposible tratarlo científicamente. Así como unos se toman demasiado exuberantes a causa de su optimismo, así los otros, por su pesimismo, se vuelven demasiado temerosos y pusilánimes. En estas formas se plasma de algún modo el gran conflicto, cuando se lo reduce a una escala menor. Pero también en estas proporciones reducidas se reconoce sin dificultad el hecho esencial: la arrogancia de los unos y la pusilanimidad de los otros tienen algo en común: la *inseguridad acerca de sus límites*. Los primeros se agrandan, los segundos se empequeñecen, ambos con desmesura. Sus límites individuales, de algún modo, están borrosos. Si ahora tomamos en cuenta que, a causa de la compensación psíquica, una gran humildad está lo más próxima al orgullo, y que "el orgullo viene siempre antes de la caída", podemos descubrir fácilmente detrás de la arrogancia

rasgos de un receloso sentimiento de inferioridad. Y hasta vemos claramente cómo, al exuberante, una inseguridad lo empuja a exaltar sus verdades, no demasiado seguras para él mismo, y a ganar prosélitos a fin de que la existencia de sus secuaces le garantice el valor y la confiabilidad de sus convicciones. Aun en su plenitud de conocimiento no está tan cómodo que pueda mantenerse solo; en el fondo, se siente marginado con sus opiniones e interpretaciones, y el secreto temor de quedarse a solas con ellas lo mueve a difundirlas por todas partes, para sentirse así por todas partes protegido contra las dudas que lo carcomen.

¡Al contrario, el pusilánime! Cuanto más se retira y esconde, tanto más crece en él la pretensión de que se lo comprenda y reconozca. Aunque habla de su inferioridad, en el fondo no cree en ella. Desde adentro puja en él una obstinada convicción de su no reconocido mérito, por lo cual se torna también sensible a la más mínima desaprobación y siempre exhibe la expresión del incomprendido y el frustrado en sus legítimas aspiraciones. Así desarrolla un orgullo morboso y una insatisfacción arrogante, que él por nada del mundo aceptaría tener, pero que su entorno, en cambio, se ve obligado a recibir y saborear en abundancia.

Ambos son a la vez demasiado pequeños y demasiado grandes; su medida promedio individual, si ya antes más bien insegura, ha entrado ahora en una mayor fluctuación. Suena casi grotesco designar este estado como "semejanza divina". Pero como ambos sobrepasan sus proporciones humanas, el primero de este lado, el segundo del otro, resultan ser algo "sobrehumano", y por lo tanto, figuradamente hablando, "semejante a Dios". Si no quiere utilizarse esta metáfora, yo aconsejaría hablar de *inflación psíquica*. Este concepto me parece adecuado en cuanto el estado de que se trata significa una dilatación de la personalidad más allá de los límites individuales; en una palabra, una *hinchazón*. En tal estado se ocupa un espacio que normalmente no podría llenarse. Esto sólo puede hacerse cuando uno se apropia de contenidos y cualidades que, como existentes en sí, debieran permanecer fuera de nuestros límites. Lo que está fuera de nosotros pertenece o a otro, o a todos, o a ninguno. Como la inflación psíquica no es en modo alguno un fenómeno produci-

do por el análisis, sino que con igual frecuencia ocurre en la vida común, podemos investigarlo también en otros casos. Uno muy frecuente es el de los que se identifican sin sentido del humor con su profesión o su título. Sin duda mi función profesional es una actividad que me pertenece, pero a la vez constituye un factor colectivo que ha surgido históricamente de la acción conjunta de muchos, y cuya dignidad sólo existe gracias a un consenso común. Por lo tanto, si me identifico con mi cargo o mi título, me comporto como si yo fuese todo ese complejo factor social que una función representa; como si fuese no sólo portador de ella sino constituyese a la vez yo mismo el consenso de la sociedad. Así me he dilatado insólitamente usurpando cualidades que no están de ninguna manera en mí, sino fuera de mí. *L'état c'est moi* es la divisa de esa gente.

En la inflación por ampliación de la conciencia se trata en principio de un fenómeno análogo, pero psicológicamente más sutil. La causa de esta inflación no es la dignidad de un título, sino fantasías significativas. Lo que quiero decir con esto lo aclarará un ejemplo práctico. Escojo para ello el caso de un enfermo mental a quien conocí personalmente y del que hace mención Maeder en una publicación.[3] El caso se destaca por una inflación de alto grado. (En los enfermos mentales, en efecto, pueden observarse a escala ampliada y más tosca todos aquellos fenómenos que en los normales sólo se presentan insinuados.)[4] El enfermo padecía de una demencia paranoica con delirio de grandezas. Estaba en cone-

3. A. Maeder, "Psychologische Untersuchungen an Dementia Praecox-Kranken", en *Jahrbuch für psychoanalytische Forschungen*, 1910, II, 209 y sigs.

4. Siendo yo aún médico en la Clínica Psiquiátrica de Zurich, llevé a un lego inteligente a recorrer el establecimiento. El nunca había visto por dentro un hospital psiquiátrico. Cuando terminamos nuestra recorrida exclamó: "¡Pero oiga usted! ¡Esto es la ciudad de Zurich en pequeño! ¡Una quintaesencia de la población! Es como si se hubieran juntado aquí en sus ejemplares clásicos todos los tipos que uno encuentra a diario por la calle. Puros excéntricos y ejemplares selectos de lo de arriba y lo de abajo". Por cierto, yo nunca había considerado la cosa por este lado, pero el hombre tenía razón en medida no desdeñable.

xión "telefónica" con la Madre de Dios y personajes semejantes. En su realidad humana había sido un malogrado aprendiz de cerrajero, que ya alrededor de los diecinueve años desarrolló su incurable enfermedad mental. Tampoco había sido favorecido con grandes dotes intelectuales. Pero, entre otras cosas, había descubierto la grandiosa idea de que *el mundo era su libro de estampas, que podía hojear a gusto*. La prueba era muy sencilla: no tenía más que darse vuelta para ver una página.

Esto es *El mundo como voluntad y representación* de Schopenhauer en su versión primitiva y sin adorno. En el fondo, se trata de un pensamiento estremecedor, nacido de la más extrema separación y distanciamiento del mundo, pero expresado de modo tan simple e ingenuo que en primera instancia uno simplemente sonreiría de su carácter grotesco. Y sin embargo esa concepción primitiva subtiende, como lo más esencial, la genial cosmovisión de Schopenhauer. Quien no es ni genial ni loco nunca puede desenredarse de la realidad del mundo hasta tal punto que le permita verlo como una imagen suya. ¿El enfermo ha logrado desarrollar o construir una visión así? ¿O es algo que se le ocurrió? ¿O bien quedó sumergido en ella? Su solución morbosa, inflacionaria, prueba que fue esto último. Ya no es él quien piensa y habla, sino que eso piensa y habla en él, y por eso oye voces. Así, su diferencia con Schopenhauer consiste en que su visión ha permanecido en el estadio de un mero brote espontáneo, mientras que el filósofo ha abstraído esa visión y la ha expresado en un lenguaje de validez general, elevándola de su incipiencia subterránea a la plena luz de la conciencia colectiva. Ahora bien; sería totalmente erróneo suponer que la visión del enfermo tuviera un carácter y valor personal o, en otras palabras, fuese algo que le perteneciera. Pues si no, sería él ya un filósofo. Pero sólo es un filósofo de genio aquel que logra elevar la visión primitiva y meramente natural a la idea abstracta y patrimonio universal consciente. Sólo este logro es su *mérito personal*, que puede reconocer como suyo sin caer por ello en inflación. En cambio, la visión del enfermo es un *valor impersonal desarrollado naturalmente*, contra el que el enfermo no podía defenderse y que hasta acabó por tragarlo, intensificando esa enajenación del mundo que hacía

de él un "alienado". La indudable grandeza de la visión hinchó su yo hasta el estado de inflación morbosa, en vez de ser él quien dominara la idea y la ampliara a cosmovisión filosófica. El mérito personal está sólo en esta realización filosófica, no en la visión primaria. También al filósofo la visión meramente le brota, y desde un patrimonio humano general, del cual, en principio, todos participamos. Las manzanas de oro nacen del mismo árbol, quienquiera sea el que las recoja: un aprendiz de cerrajero medio imbécil o un Schopenhauer.

Pero este ejemplo nos enseña aun más: que los contenidos psíquicos suprapersonales no son un mero material indiferente o muerto, del cual pudiera uno apoderarse a voluntad. Antes bien, se trata de magnitudes vivientes, que ejercen atracción sobre la conciencia. La identificación con el cargo o el título tiene hasta algo de seductor, por lo cual tantos seres humanos no son en general sino la dignidad que la sociedad les otorga. Sería vano buscar tras esa cáscara una personalidad. En el vistoso envoltorio no se encontraría sino un lamentable hombrecillo. Por eso el cargo (o lo que fuere esa cáscara externa) resulta tan seductor: representa una compensación barata de las insuficiencias personales.

Pero la inflación no es producida sólo por atracciones externas, como cargos, títulos y otros roles sociales. Estas no serían más que las magnitudes impersonales de afuera, pertenecientes a la sociedad, a la conciencia colectiva. Pero, así como más allá del individuo existe una sociedad, así también más acá de nuestra psique personal existe una psique colectiva, el inconsciente colectivo precisamente, que alberga en sí magnitudes igualmente atractivas, según el ejemplo precedente lo muestra. Tal como en el primer caso alguien se ve arrebatado hacia el mundo por una súbita dignidad (*Messieurs, à présent je suis Roy*), así también puede uno, con igual subitaneidad, verse borrado de él, si le sobreviene una de esas grandiosas visiones que imponen al mundo otra fisonomía. Se trata de esas mágicas "representaciones colectivas" que subyacen al *slogan* norteamericano, a los dichos proverbiales y, en el nivel superior, al lenguaje poético y religioso. Recuerdo a un paciente que no era ni poeta ni ninguna otra cosa importante, sino simplemente una naturaleza más bien callada, un jovencito algo sentimental. Se había enamo-

rado de una muchacha y, como tan a menudo ocurre, no tenía suficiente certeza de que ella correspondiera a su amor. Su primitiva "participación mística" le hizo dar por sentado sin más que su profundo estado emocional era también, por supuesto, el de la otra persona, como suele darse naturalmente en el caso en los niveles más elementales de la psicología humana. Así se construyó una fantasía amorosa muy sentimental, que de pronto se le vino abajo cuando descubrió que la muchacha no quería saber nada con él. Quedó tan desesperado, que se encaminó directamente al río para tirarse al agua. Era muy entrada la noche, y desde las aguas oscuras las estrellas le enviaban su centelleo. Le pareció como que las estrellas nadaban en parejas por lo hondo del río, y lo invadió una sensación maravillosa. Olvidó sus propósitos suicidas y fascinado fijó la vista en el extraño y dulce espectáculo. Poco a poco fue advirtiendo que cada estrella era un rostro y esas parejas eran amantes abrazados llevados en un ensueño por el río. Entonces despuntó en él una enteramente nueva comprensión: todo se había transformado; también su destino, su desilusión así como su amor se habían desprendido de él, el recuerdo de la muchacha era lejano e indiferente, y en cambio —claramente lo sentía— le estaba prometida inaudita riqueza. Sabía ya que un inmenso tesoro yacía oculto, destinado a él, en el Observatorio cercano. Y así, a eso de las cuatro de la mañana, fue aprehendido por la policía en el intento de forzar la entrada del Observatorio.

¿Qué le había sucedido? Esa pobre cabeza había dado con una dantesca imagen, cuya belleza, si expresada en un verso, nunca hubiese podido captar. Pero él la había visto, y eso lo transformó. Lo que hacía poco había sido máximo dolor quedaba ahora remoto; un nuevo, insospechado mundo de estrellas que siguen su tranquilo curso lejos, más allá de este valle de lágrimas, se había abierto ante él en el momento de pisar "el umbral de Proserpina". El presentimiento de una riqueza inaudita —¿quién no podría, en lo más profundo de sí, comprender esta idea?— le sobrevino como una revelación. Para su pobre cabeza de escribientillo, era demasiado. No se ahogó en el río, sino en una imagen eterna, cuya belleza también se apagó así.

Como uno se borra en un rol social, así otro puede bo-

rrarse en una visión interna y perderse para su entorno. Muchos incomprensibles cambios de personalidad, como las conversiones súbitas u otras radicales variaciones de actitud, se basan en la atracción que ejerce alguna imagen colectiva,[5] la cual, como lo muestra el ejemplo anterior, puede producir una inflación de tan alto grado que la personalidad se desintegre. Esta desintegración es una enfermedad mental, transitoria o duradera, una "escisión de la personalidad" o "esquizofrenia" (Bleuler).[6] La inflación patológica se basa, naturalmente, en una debilidad, mayormente congénita, de la personalidad frente a la autonomía de los contenidos inconscientes colectivos.

Se estaría más próximo a la verdad considerando que nuestra psique personal y consciente reposa sobre la extensa base de una disposición de espíritu heredada y general, la que, en sí misma, es inconsciente; y que nuestra psique personal es a la psique colectiva algo así como lo que el individuo es a la sociedad.

Pero del mismo modo que el individuo no es un ente sólo singular y separado, sino también *social*, así la psique humana es un fenómeno no sólo singular y totalmente individual sino también colectivo. Y de la misma manera que ciertas funciones o tendencias sociales están en contraste con los intereses del individuo singular, así también el espíritu humano tiene ciertas funciones o tendencias que, por su índole colectiva, están en contraste con los requerimientos individuales. Este hecho se funda en que cada ser humano nace con un cerebro diferenciado, lo cual le otorga la posibilidad de un rico funcionamiento mental que no ha adquirido ni desarrollado ontogenéticamente. En la medida en que el cerebro humano está diferenciado de modo uniforme, la función espiritual

5. Cf. *Psychologische Typen*, Zurich, 1950. [Véase Nota 2 al Capítulo 1]. Definiciones, s.v. "imagen". León Daudet, en su libro *L'Hérédo*, París, 1916, llama a este proceso *fécondation intérieure* y lo entiende como la revivificación del alma de un antepasado.

6. Eugen Bleuler, "Dementia Praecox oder Gruppe der Schizophrenie", en *Handbuch der psychiatrie*, 1911. [Versión castellana: *Demencia precoz, o el grupo de las esquizofrenias*, Buenos Aires, Hormé, 1960].

posibilitada por él es también colectiva y universal. Con esto cabe explicar, por ejemplo, que el inconsciente de los más distantes pueblos y razas presente una coincidencia realmente asombrosa, la cual se muestra, entre otros, en el hecho frecuentemente destacado de la coincidencia extraordinaria en las formas y motivos de las mitologías autóctonas. La analogía universal de los cerebros da por resultado una posibilidad universal de funcionamiento espiritual análogo. Esa función es la psique colectiva. En cuanto hay diferenciaciones correspondientes a la raza, la estirpe o aun la familia, hay también, sobre el nivel de la psique colectiva "universal", una psique colectiva restringida a la raza, la estirpe o la familia. Para decirlo con P. Janet,[7] la psique colectiva abarca las *parties inférieures* de las funciones psíquicas, la parte firmemente cimentada, automática, por así decirlo, en su funcionamiento, heredada y siempre presente, de la psique individual. La conciencia y el inconsciente personal comprenden las *parties supérieures* de las funciones psíquicas, o sea la parte adquirida y desarrollada en la ontogénesis. Por lo tanto, aquel individuo que incorpora a su patrimonio ontogenéticamente adquirido la psique colectiva que le ha sido dada a priori y de modo inconsciente, como si ésta fuese parte de aquél, amplía de manera injustificada los límites de la personalidad, con las correspondientes consecuencias. Pues la psique colectiva, en cuanto constituye las *parties inférieures* de las funciones psíquicas y está por lo tanto subordinada a toda la personalidad como base de ésta, agobia entonces con su peso a la personalidad y la desvaloriza, lo cual se manifiesta en la inflación, sea sofocando la vivencia de sí, sea exagerando inconscientemente la acentuación del yo en la forma de una voluntad de poderío patológica.

Por el hecho de que el análisis lleva a la conciencia la personalidad inconsciente, el individuo se hace consciente de cosas que, si bien le eran ya por lo general conocidas en los demás, no había advertido en sí mismo. Entonces, por medio de este conocimiento, se hace menos singular, *más colectivo*. Esta "colectivización" no va sólo en el mal sentido, sino también, muchas veces, en el bueno. En efecto, hay personas

7. P. Janet, *Les Névroses*, París, 1909.

que reprimen sus buenas cualidades y dan conscientemente vía libre a sus deseos infantiles. El levantamiento de las represiones personales trae a la conciencia, primero, contenidos de orden puramente personal, pero a ellos están ya adheridos los elementos colectivos del inconsciente, los comunes instintos, cualidades e ideas (imágenes), junto con todo el promedio "estadístico" de vicio y de virtud: como suele decirse, "cada cual tiene algo de delincuente, genio y santo". Así se constituye al cabo una imagen viviente en la cual está contenido más o menos todo cuanto se mueve por el tablero blanco y negro del mundo: lo bueno como lo malo, lo bello como lo feo. De este modo se va perfilando poco a poco una cierta semejanza con el mundo, que muchas naturalezas sienten como muy positiva, y que en algunos casos representa inclusive el momento decisivo en el tratamiento de la neurosis. He visto a algunos pacientes que en ese estado lograron por primera vez en su vida sentir y despertar amor, o, en otro orden de cosas, atreverse a dar el salto a lo desconocido que les hizo encontrarse con el destino adecuado. No pocos casos vi que, considerando definitivo tal estado, persistieron durante años en una especie de euforia emprendedora. Naturalmente, a menudo he oído ponderar estos casos como éxitos de la terapéutica analítica. Por eso debo decir que tales eufóricos y emprendedores padecen de una defectuosa diferenciación con el mundo, hasta el punto de que nadie podría considerarlos verdaderamente curados. En mi opinión, están en igual medida curados y sin curar. En efecto, he tenido oportunidad de seguir el curso de vida de pacientes así; debo confesar que a menudo presentaban síntomas de inadaptación, y, en cuanto persistían en tal estado, se instauraba progresivamente esa esterilidad y monotonía características de toda "desyoización" [*Ent-Ichten*]. Naturalmente, también aquí estoy hablando de casos límites, y no de esas personas menos valiosas, normales y término medio, cuyas cuestiones de adaptación son de índole más técnica que problemática. Si yo fuese más terapeuta que investigador, naturalmente no podría abstenerme de cierto optimismo en el juicio, pues entonces dirigiría la mirada al número de curaciones. Pero mi conciencia de investigador no mira al número sino a las cualidades de las personas. La naturaleza es aristocrática, y alguien

valioso es de tanto peso como diez de los otros. Mi mirada siguió a los seres valiosos, y de ellos aprendí lo dudoso que son los resultados de un análisis puramente personal, y la comprensión de por qué causa es así.

Si por la asimilación del inconsciente incorporamos erróneamente la psique colectiva al inventario de las funciones psíquicas personales, se produce una *disolución de la personalidad en sus pares de opuestos*. Junto al par de opuestos delirio de grandezas / sentimiento de inferioridad, del que ya hemos hablado y que con tan extrema claridad aparece precisamente en la neurosis, hay muchos otros de los cuales sólo quiero poner de relieve aquel que es específicamente moral por su índole: el del bien y el mal. En la psique colectiva están contenidos, como todo lo demás, los vicios y las virtudes específicos del hombre. Ahora bien: uno cuenta la virtud colectiva como mérito personal, otro cuenta el vicio colectivo como pecado personal suyo. Ambas cosas son tan ilusorias como la grandeza o la inferioridad, pues las virtudes imaginadas, como las maldades imaginadas, son simplemente los pares opuestos morales contenidos en la psique colectiva hechos objetos de sentir o, artificialmente, de conciencia. Hasta qué punto tales pares están contenidos en la psique colectiva lo muestra el ejemplo de los primitivos, a quienes unos observadores celebran por su extrema disposición a la virtud, mientras que otros, refiriéndose a un mismo grupo, expresan una pésima opinión. Para los primitivos, cuya diferenciación personal se ha estancado, como es sabido, en sus comienzos, ambas cosas valen, pues su psique es esencialmente colectiva y por eso en su mayor parte inconsciente: es todavía más o menos idéntica a la psique colectiva y tiene por consiguiente las virtudes y vicios colectivos sin imputación personal ni contradicción interna. La contradicción sólo se presenta cuando despunta un *desarrollo personal* de la psique y así la *ratio* reconoce la índole inconciliable de los opuestos. La secuela de este reconocimiento es la lucha por la represión.

Uno quiere ser bueno, y para ello reprime lo malo; así, también toca a su fin el paraíso de la psique colectiva. La represión de la psique colectiva fue simplemente una exigencia del desarrollo de la personalidad. Entre los primitivos, el desa-

rrollo de la personalidad, o, mejor dicho, el *desarrollo de la "persona"*, es cuestión de prestigio mágico.

La figura del mago-médico o del jefe tribal señala el camino: ambos se destacan de los demás por lo peculiar de sus ornamentos y sus modos de vida, es decir, por la peculiaridad de su papel. Por la singularidad de los signos externos se crea una delimitación del individuo, y por la posesión de particulares secretos rituales se acentúa aún más vigorosamente la separación. Por estos medios y otros semejantes el primitivo se crea una envoltura que puede designarse "*persona*" (máscara). Sabido es que entre los primitivos existen también máscaras verdaderas, que sirven por ejemplo en las celebraciones totémicas para realzar o cambiar la personalidad. De este modo el individuo así señalado queda aparentemente arrancado de la esfera de la psique colectiva, y, en la medida en que logra identificarse con su persona efectivamente se arranca. Este arrancamiento trae aparejado prestigio mágico. Naturalmente, sería fácil sostener que el motivo impulsor de este proceso fuera el propósito de lograr poder. Pero se echaría completamente en olvido que la formación de un prestigio es un producto de compromiso colectivo, es decir, confluyen en ella el hecho de que alguien quiere obtener prestigio y el de que existe un público que busca alguien a quien dárselo. Siendo así, resultaría inadecuada la explicación de que alguien se crea prestigio por un propósito individual de lograr poder: se trata más bien de un acontecimiento totalmente colectivo. En cuanto la sociedad en conjunto tiene necesidad de una figura de efecto mágico, ella se sirve de una doble necesidad: la de un individuo con voluntad de poderío y la de voluntad de sumisión de los muchos, como de un vehículo con que traer a la existencia un prestigio personal. Este último es un fenómeno que, según lo muestran los comienzos de la historia política, es de máxima importancia para la vida comunitaria de los pueblos.

Debido a esa inestimable importancia del prestigio personal, la posibilidad de una disolución regresiva en la psique colectiva representa un peligro, no sólo para el individuo así destacado, sino también para sus seguidores. Pero tal posibilidad se da ante todo una vez que se ha alcanzado la meta del prestigio: el reconocimiento general. Así la persona se con-

vierte en verdad colectiva. Esto es siempre el comienzo del fin. En efecto, crear prestigio es un logro positivo no sólo del individuo que se destaca sino también de su clan. El uno se destaca por sus acciones, los muchos se destacan por su renuncia al poder. Mientras esta situación debe ser defendida y sostenida contra influjos hostiles, el logro permanece positivo; pero en cuanto ya no hay más obstáculos y se ha alcanzado la validez general, el prestigio pierde su valor positivo y se convierte por lo común en *caput mortuum*. Se instaura entonces un movimiento cismático, con lo cual el proceso recomienza.

Como la personalidad es tan extremadamente importante para la vida de la comunidad, todo aquello que pudiera perturbar su desarrollo se experimenta como peligro. Pero el peligro máximo es la prematura disolución del prestigio por una irrupción de la psique colectiva. La absoluta *preservación del secreto* es uno de los medios primitivos más notorios para conjurar ese riesgo. El pensamiento y el sentir colectivos y el logro colectivo se cumplen relativamente sin esfuerzo en comparación con la función y el logro individuales, por lo cual es siempre muy grande la tentación de dejar que la función colectiva sustituya a la diferenciación de la personalidad. Al superficializarse y finalmente disolverse en la psique colectiva la personalidad diferenciada de ella y resguardada por el prestigio mágico (la negación de Pedro), se produce en el individuo una "pérdida del alma", pues un logro importante ha sido dejado de lado o hecho retroceder. Por eso se imponen a las violaciones de un tabú castigos draconianos, que corresponden enteramente a la importancia de la situación. Si estas cosas se consideran de un modo puramente causal, como residuos históricos y metástasis del tabú del incesto,[8] no se comprende en modo alguno para qué servirían todas esas medidas. Pero si encaramos el problema desde el punto de vista de la finalidad, se aclara mucho de lo que antes permanecía oscuro.

Para el desarrollo de la personalidad, pues, es requisito

8. Freud, *Totem und Tabu*, *Gesammelte Schriften*, vol. 10, 1924. [Versión castellana: *Tótem y tabú*, Buenos Aires, Amorrortu, 1976].

indispensable la estricta diferenciación de con la psique colectiva, pues toda diferenciación defectuosa opera una inmediata disolución de lo individual en lo colectivo. Ahora bien, está el peligro de que en el análisis del inconsciente llegue a fundirse la psique colectiva con la personal, lo que tiene las infortunadas consecuencias antes señaladas; las cuales son nocivas para el sentido vital del paciente o para su prójimo cuando aquél ejerce algún influjo sobre su ambiente. En efecto, al identificarse con la psique colectiva, tratará sin falta de imponer a los demás las exigencias de su propio inconsciente, pues tal identificación trae consigo el que uno se siente portador de algo de validez universal ("semejanza divina"), y este sentir pasa sencillamente por alto la diversidad de la psique personal del prójimo. (El sentimiento de validez universal proviene, naturalmente, de la índole general que tiene la psique colectiva.) Una actitud colectiva presupone, naturalmente, la misma psique colectiva en los demás. Pero esto significa pasar desconsideradamente por alto tanto la diferencia individual como la más general, que se da dentro mismo de la psique colectiva, como por ejemplo las diferencias de raza.[9] Este desconocimiento de lo individual implica, naturalmente, sofocar la singularidad, con lo cual se extermina en una comunidad el elemento de diferenciación. Este elemento es el individuo. Las realizaciones más altas, tanto de la virtud

9. Es por lo tanto un error enteramente imperdonable considerar de validez general los resultados de una psicología judía. Por cierto a nadie se le ocurrirá suponer válida para nosotros la psicología china o india. El fácil reproche de antisemitismo que se me ha hecho a causa de esta crítica es tan poco inteligente como si se me acusara de un prejuicio antichino. Seguramente, en un estrato más antiguo y profundo del desarrollo psíquico, donde es aún imposible encontrar una diferencia entre las mentalidades aria, semítica, camítica y mongólica, todas las razas humanas tienen una psique colectiva común. Pero al establecerse la diferenciación racial surgen también diferencias esenciales èn la psique colectiva. Por esta razón no podemos trasplantar globalmente el espíritu de razas extrañas a nuestra mentalidad sin perjudicarla sensiblemente, lo que sin embargo no impide a tantas naturalezas de instinto débil afectar asimilarse la filosofía india u otras semejantes.

como del mal, son individuales. Cuanto mayor es una comunidad, y cuanto más la suma de factores colectivos, propia de todas las comunidades grandes, está sustentada por prejuicios conservadores, en detrimento del individuo, tanto más queda éste anulado moral y espiritualmente, extinguiéndose así la única fuente de progreso moral y espiritual de la sociedad. De ese modo, naturalmente, lo único que prospera es la sociedad y todo lo que hay de colectivo en el individuo; mientras que lo que hay en éste de singular está condenado a sucumbir, o sea, a la represión. Con ello lo individual cae en el inconsciente, donde, por ley psicológica, se convierte en lo malo por principio, en lo destructivo o anárquico, que se manifiesta socialmente en ciertos individuos de disposiciones proféticas por crímenes de magnitud (como regicidios o cosas análogas), mientras que en todos los demás permanece como trasfondo y sólo se hace indirectamente perceptible por una inevitable decadencia moral de la sociedad. Es en todo caso un hecho notorio que la moral de una sociedad en conjunto es inversamente proporcional a su magnitud, puesto que cuanto más individuos se juntan tanto más se extinguen los factores individuales, y con ellos la moralidad, fundada enteramente en el sentido moral y en la libertad individual que le es imprescindible. De ahí que cada uno, estando en sociedad, es, en cierto aspecto, inconscientemente peor que si actuara por sí solo, pues la sociedad lo arrastra relevándolo, en la masa, de su responsabilidad de individuo. Un cuerpo social grande, aun formado en su totalidad por hombres excelentes, se asemeja en moralidad e inteligencia a un enorme animal obtuso y violento; cuanto mayores son las organizaciones grupales, tanto más inevitables en su inmoralidad y su ciega estupidez (*Senatus bestia, senatores boni viri*). Ahora bien; si la sociedad acentúa desde luego en cada uno de sus representantes las cualidades colectivas, de hecho premia toda mediocridad, todo lo predispuesto a vegetar del modo más fácil y por ende inmoral concebible. Es inevitable entonces que el individuo se vea aplastado contra la pared. Este proceso empieza en la escuela, se continúa en la universidad y domina en todo aquello donde mete mano el Estado. Cuanto más pequeño un cuerpo social, tanto mejor está garantizada la individualidad de sus miembros, tanto mayor es su li-

bertad relativa y con ello la posibilidad de una responsabilidad consciente. Sin libertad no puede haber moral. Nuestra maravilla ante las grandes organizaciones se esfuma cuando nos interiorizamos del otro lado de la maravilla: la monstruosa acumulación y acentuación de todo cuanto hay de primitivo en el ser humano y la inevitable anulación de su individualidad en beneficio de ese monstruo que toda gran organización no puede sino ser. Un ser humano de hoy que responda más o menos al ideal moral colectivo ha hecho de su corazón una cueva de asesinos, lo que puede mostrarse sin dificultad por el análisis de su inconsciente, aun cuando él mismo no experimente por ello molestia alguna. Y, en la medida en que se "acomoda"[10] de modo normal a su ambiente, tampoco experimentará molestia ante las máximas sevicias de su sociedad, con tal que la mayoría de sus semejantes crea en la alta moralidad de su organización social. Ahora bien; lo mismo que he dicho acerca del influjo de la sociedad sobre el individuo vale también para el influjo del inconsciente colectivo sobre la psique individual. Como resulta de mis ejemplos, empero, este último influjo resulta tan imperceptible como perceptible es el primero. Por eso no es sorprendente que los efectos internos resulten incomprensibles y que a quienes los experimenten se los considere como excepciones patológicas, cuando no como dementes. Pero si casualmente se trata de un verdadero genio, sólo lo reconocerá como tal la segunda generación o la siguiente. Tan natural como nos parece que uno se ahogue en su dignidad, nos resulta totalmente incomprensible quien busque otra cosa que lo anhelado por la masa y se sumerja en eso otro hasta perderse de vista. Cabría desear a uno y otro el sentido del humor, esa cualidad verdaderamente divina del hombre, según Schopenhauer, única que le permite mantener su alma en estado de libertad.

Los instintos y formas colectivas del pensar y el sentir humanos que el análisis del inconsciente reconoce como operantes son para la personalidad consciente una adquisición que ésta no puede asimilar sin un radical trastorno. Por eso

10. Sobre "acomodación" (*Einpassung*) y "adaptación" (*Anpassung*) cf. *Psychologische Typen*, 1950, págs. 457 y sigs. [Véase Nota 2 al Capítulo I].

en la práctica del tratamiento es de extrema importancia no perder de vista la integridad de la personalidad. Pues cuando la psique colectiva se interpreta como un accesorio personal del individuo, eso significa imponer a la personalidad una tentación o una sobrecarga que apenas es posible dominar. Por eso resulta de imperativa urgencia establecer una clara distinción entre la psique personal y los contenidos de la psique colectiva. Pero tal distinción no es cosa demasiado fácil, pues lo personal surge de la psique colectiva y está íntimamente ligado a ella, de modo que es difícil decir cuáles contenidos han de considerarse colectivos y cuáles personales. No hay duda de que, por ejemplo, los simbolismos arcaicos, tales como se encuentran tan a menudo en fantasías y sueños, son factores colectivos. Lo son todas las tendencias fundamentales y todas las formas fundamentales del pensar y del sentir. Todo aquello que los seres humanos están acordes en considerar de orden general es colectivo, así como aquello de que todos disponen y que todos comprenden, dicen y hacen. Al afinar la observación, se renueva siempre el asombro de ver cuánto es propiamente colectivo en nuestra psicología llamada individual. Es tanto, que lo individual desaparece por completo detrás. Y como la individuación[11] es una exigencia psicológicamente tan insoslayable, la observación de ese predominio de lo colectivo permite apreciar qué extremada atención debe prestarse a esa tierna planta de la "individualidad", para que lo colectivo no llegue a sofocarla por completo.

El ser humano tiene una capacidad que es útil en el más alto grado para los fines de lo colectivo y en el más alto grado perniciosa para la individuación: la de *imitar*. La psicología social no puede en absoluto prescindir de la imitación, pues sin ella resultan simplemente imposibles las organiza-

11.Cf. *Psychologische Typen*, Zurich, 1950; Definiciones, s. v. "individuación": "Individuación es [...] un proceso de diferenciación que tiene por objetivo el desarrollo de la personalidad individual [...]. Como el individuo no sólo es un ente singular sino que además presupone una relación colectiva con su existencia, el proceso de la individuación no lleva al aislamiento, sino a una conexión colectiva más intensa y general". [Véase Nota 2 al Capítulo 1].

ciones masivas, el Estado y el orden de la sociedad; no es ciertamente la ley la que establece el orden social sino la imitación, concepto en el cual se incluyen también la sugestibilidad, la sugestión y el contagio mental. Pero también vemos a diario cómo se hace uso, o, más bien, mal uso, del mecanismo de la imitación con fines de diferenciación personal: para ello se imita simplemente a una personalidad destacada, o una cualidad o actividad señera, con lo cual se produce a no dudar una diferenciación, en el orden de lo exterior, respecto del ambiente inmediato. En justo castigo, casi diríamos, la semejanza con el espíritu del ambiente, que sin embargo nunca se ha borrado, se intensifica hasta el grado de convertirse en una vinculación compulsiva inconsciente con ese entorno. Por lo general el falso intento de diferenciación individual por imitación se queda en mera pose y el que lo ha hecho permanece en el mismo nivel en que antes estaba, sólo que con unos grados más de esterilidad. Para descubrir lo que hay en nosotros de auténticamente individual hace falta desde luego una reflexión a fondo, y de pronto nos percatamos de cuán extraordinariamente difícil es el descubrimiento de la individualidad.

3. LA "PERSONA" COMO RECORTE DE LA PSIQUE COLECTIVA

Con este capítulo llegamos a un problema muy apto para generar gran confusión si se lo pasa por alto. He mencionado antes que en el análisis del inconsciente personal se incorporan primeramente a la conciencia contenidos personales, y propuse denominar *inconsciente personal* precisamente a la parte reprimida pero capaz de ser objeto de conciencia. Mostré además que por la incorporación de estratos inconscientes más profundos, a los cuales propuse llamar *inconsciente colectivo*, se produce una ampliación de la personalidad, que lleva al estado de inflación. Tal estado se alcanza por la simple continuación del trabajo analítico, como ocurre en el ejemplo antes aducido. Con la prosecución del análisis, pues, incorporamos a la conciencia personal cualidades fundamentales del orden humano general, de donde se genera entonces el aludido estado de inflación, al cual podría considerarse como una consecuencia poco feliz de la toma de conciencia.[1] La personalidad consciente es un recorte más o menos arbitrario practicado en la psique colectiva.

1. Este proceso secuencial de la amplitud consciente no es en modo alguno nada específico del tratamiento analítico. Ocurre cuandoquiera un ser humano queda abrumado por un saber o una comprensión. "El saber infla", escribe san Pablo a los Corintios, pues el nuevo conocimiento se les había subido a la cabeza a algunos, como siempre suele suceder. La inflación no tiene nada

Ella consiste en una suma de hechos psíquicos que se experimentan como *personales*. El atributo personal expresa la pertenencia exclusiva a esta persona determinada. Una conciencia *sólo* personal acentúa con cierta escrupulosa ansiedad su derecho de propiedad y autoría respecto de sus contenidos, procurando así constituir una totalidad. Pero todos aquellos contenidos que se resisten a adecuarse a ella son o bien pasados por alto y olvidados, o bien reprimidos y negados. Esto no deja de ser una especie de autoeducación, pero demasiado arbitraria y violenta; en aras de una imagen ideal conforme a la cual el sujeto querría configurarse, debe sacrificarse demasiado de lo general humano. Por eso tales sujetos muy "personales" son siempre de una sensibilidad muy susceptible, pues harto fácilmente ocurre algo capaz de traer-

---

que ver con la clase de conocimientos, sino sólo con el hecho de que éste puede apoderarse a tal punto de una cabeza débil que no deja ver ni oír ninguna otra cosa. El sujeto queda hipnotizado, y hasta cree haber descubierto la solución del enigma del mundo. Este proceso es una reacción tan general que ya en *Génesis* 2, 17, comer del árbol del bien y del mal representa la caída que lleva a la muerte. Por cierto, a uno no le resulta inmediatamente claro por qué algo más de conciencia, seguida por alguna autoexaltación, haya de ser tan peligrosa. El *Génesis* presenta la toma de conciencia como la violación de un tabú, como si por el conocimiento se hubiese traspasado criminalmente un límite sacrosanto. Creo que el *Génesis* tiene razón, en cuanto que cada paso hacia una conciencia más alta constituye una especie de culpa prometeica; por el conocimiento, en efecto, se comete en cierta medida un robo del fuego divino, es decir, algo que era propiedad de las fuerzas inconscientes es arrancado de su conexión natural y sometido al arbitrio de la conciencia. El hombre que ha usurpado el nuevo conocimiento, empero, sufre una modificación o ampliación de la conciencia, que se vuelve así semejante a la del prójimo. Ese hombre se ha elevado por sobre lo humano de su tiempo ("será como Dios"), pero también por eso se ha alejado de la humanidad. El tormento de esta soledad es la venganza de los dioses: él ya no puede volver entre los hombres. Está, como dice el mito, encadenado a las solitarias cimas peñascosas del Cáucaso, abandonado por dioses y hombres.

les a la conciencia un importuno fragmento de su carácter propio y verdadero ("individual").

Ese recorte de la psique colectiva, practicado con tanto esfuerzo, es lo que he denominado la *persona*. Este término es en realidad una expresión adecuada, pues persona significa originariamente la *máscara* que llevaba el actor y que indicaba el papel desempeñado por él. En efecto, cuando nos arriesgamos a la empresa de diferenciar exactamente qué material psíquico ha de considerarse personal y qué otro impersonal, pronto nos encontramos en el mayor desconcierto, pues, en el fondo, de los contenidos de la persona debemos decir lo mismo que hemos dicho del inconsciente colectivo: que es de orden general. Sólo por la circunstancia de que la persona constituye un recorte más o menos casual o arbitrario de la psique colectiva podemos caer en el error de tomarla *in toto* por algo "individual"; pero, como el nombre lo dice, no es sino una máscara de la psique colectiva, una *máscara que finge individualidad*, haciendo creer a los demás y a uno mismo que es individual, cuando no constituye sino un papel representado, donde la psique colectiva tiene la palabra.

Cuando analizamos a la persona, disolvemos la máscara y descubrimos que lo que parecía individual era, en el fondo, algo colectivo, o, en otras palabras, que la persona no era sino la máscara de la psique colectiva. En el fondo, la persona no es algo "real". Constituye un compromiso entre individuo y sociedad acerca de "lo que uno parece". Uno asume un nombre, adquiere un título, representa una función, es esto o aquello. Lo cual, naturalmente, en cierto sentido es real, pero en relación con la individualidad del sujeto sólo como una realidad secundaria, una mera configuración de compromiso en que muchas veces participan aun más otros que uno. La persona es una apariencia; una realidad, podría jocosamente decirse, bidimensional.

Pero sería inexacto dejar la cosa expuesta de ese modo, sin reconocer igualmente que en la peculiar elección y definición de la persona hay ya algo de individual, y que, pese a la exclusiva identificación de la conciencia del yo con la persona, el sí-mismo inconsciente, la auténtica individualidad, está presente ahí, y, si no directamente, sí se hace indirectamente perceptible. Aunque la conciencia del yo es en primera ins-

tancia idéntica a la persona —esa figura de compromiso con que uno aparece ante la colectividad y a la medida de la cual desempeña un papel— el sí-mismo inconsciente no puede ser reprimido hasta el punto de hacérselo imperceptible. Su influjo se manifiesta ante todo en el modo particular de los contenidos inconscientes inversos y compensatorios. *La actitud puramente personal de la conciencia provoca por parte del inconsciente reacciones que, junto a las represiones personales, contienen bajo la envoltura de fantasías colectivas puntos de arranque para el desarrollo de la individualidad.* Por el análisis del inconsciente personal, el material colectivo junto con los elementos de la individualidad son traídos a la conciencia. No se me oculta que este resultado será prácticamente ininteligible para quien no esté familiarizado con mis concepciones y mi técnica, e inconcebible en particular para quien esté acostumbrado a considerar el inconsciente desde la perspectiva de la teoría freudiana. Pero si el lector quiere traer a la memoria mi ejemplo de la estudiante de filosofía, con ayuda de él puede hacerse una idea aproximada de lo que entiendo decir con mi formulación. La paciente, al comienzo del tratamiento, no tenía conciencia de que su relación con el padre era una atadura y que por eso buscaba a un hombre semejante a él, al que empero encaraba luego intelectualmente. Esto no habría sido en sí mismo un error, si su intelecto no hubiese tenido un peculiar sesgo contestatario, que desgraciadamente se encuentra con frecuencia en las mujeres intelectuales. Un intelecto así busca siempre descubrir alguna falla en el otro, tiene carácter predominantemente crítico, con una connotación desagradablemente personal, y sin embargo se lo pretende objetivo. Esto pone por lo general de muy mal humor al varón, en especial cuando la crítica, como no rara vez ocurre, acierta con un punto sensible que, en aras de una discusión provechosa, sería mejor evitar. Pero la peculiaridad de ese intelecto femenino está en que desgraciadamente busca en la discusión menos un provecho que los puntos débiles en los que hacer hincapié para irritar al hombre. No siempre, ni mucho menos, es éste un propósito deliberado, sino que más bien tiene el objetivo inconsciente de obligar al hombre a mostrar superioridad y hacerlo así digno de admiración. Por lo general el varón no se da cuenta de que se

le quiere forzar al papel de héroe, y encuentra tan desagradables los "pinchazos", que en adelante prefiere dar un rodeo para no volver a encontrarse con esa dama. A la cual, finalmente, sólo le queda el hombre que se achica de entrada y que por consiguiente no suscita admiración.

Aquí tuvo mi paciente, como es natural, gran pábulo para reflexiones, pues no tenía la menor sospecha de todo ese juego. Además debía aún captar una verdadera novela que se desarrollaba desde su infancia entre su padre y ella. Nos llevaría demasiado lejos detallar aquí cómo desde años tempranos se había puesto, con plena aunque inconsciente comprensión, en relación con el aspecto de sombra de su padre, que su madre desconocía, respecto de la cual entonces ella —*muy por encima de sus años*— se ponía como rival. Todo esto formaba parte del inconsciente personal revelado por el análisis. Como yo, aunque más no fuera por motivos profesionales, no podía dejarme irritar, me convertí inevitablemente en el héroe y el padre-amado. También la transferencia fue primeramente contenido del inconsciente personal. Mi papel de héroe era pura apariencia, y así, del mismo modo que me convertía entonces en mero fantasma, también ella representaba su papel tradicional de madre-hija-amada supersensata, plenamente adulta, llena de comprensión; un mero rol, una persona, tras la cual su propio y verdadero ser, su sí-mismo individual permanecía aún oculto. Por cierto, en la medida en que al comienzo se identificó enteramente con su papel, era básicamente inconsciente de sí misma. Seguía estando en su niebla del mundo infantil y no había descubierto aún el mundo real. Pero en la medida en que con la prosecución del análisis se iba haciendo consciente de la naturaleza de su transferencia, se anunciaban también los sueños de que he hablado en el capítulo primero. Esos sueños aportaban fragmentos del inconsciente colectivo, y de ese modo se disolvió su mundo infantil, y, junto con él, el romance del héroe. *Vino a sí misma y a sus propias y reales posibilidades.* Más o menos de este modo suele ocurrir en la mayoría de los casos en que se lleva el análisis suficientemente adelante. El hecho de que en mi paciente la conciencia de que su individualidad haya sido concomitante precisamente con la reviviscencia de una imagen divina arcaica no es en modo alguno ninguna

coincidencia, sino un suceso de mucha frecuencia que, a mi modo de ver, corresponde a una ley del inconsciente.

Después de esta digresión, volvamos a las reflexiones que habíamos iniciado.

Cuando se levantan las represiones personales afloran, fundidas entre sí, la individualidad y la psique colectiva, liberando las fantasías personales antes reprimidas. Las fantasías y sueños que aparecen en adelante asumen un aspecto algo diverso. Un rasgo inequívoco de las imágenes colectivas parece ser el rayo "cósmico", es decir, la referencia de las imágenes contenidas en sueños y fantasías a cualidades cósmicas, como infinitud espacial y temporal, enorme velocidad y amplitud del movimiento, conexiones "astrológicas", analogías telúricas, lunares y solares, cambios radicales de las proporciones corpóreas, etcétera. También la clara utilización onírica de temas mitológicos y religiosos alude a la actividad del inconsciente colectivo. El elemento colectivo se anuncia muy a menudo por síntomas peculiares,[2] por ejemplo sueños donde uno vuela como un cometa por el espacio cósmico, uno es la Tierra, el Sol o una estrella, o tiene estatura de gigante o enano, o está muerto, o se encuentra en lugares desconocidos, enajenado de sí, confuso o loco, etcétera. Aparecen algo así como sentimientos de desorientación, sensaciones de vértigo y cosas análogas, junto con los síntomas de inflación.

La riqueza de posibilidades de la psique colectiva tiene un efecto perturbador y ofuscante. Con la disolución de la persona ocurre un desencadenamiento de la fantasía involuntaria, que al parecer no es sino la actividad específica de la psique colectiva. Esta actividad trae a la conciencia contenidos cuya existencia antes ni se sospechaba. Pero, en la medida en que crece el influjo del inconsciente colectivo, pierde la conciencia de su poder directivo. Se convierte insensiblemente en dirigida al asumir paulatinamente la dirección de un

2. No estará de más señalar que elementos colectivos no aparecen sólo en este estadio del tratamiento analítico. Hay una variedad de situaciones psicológicas en que sale a la luz la actividad del inconsciente colectivo. Pero no es éste el lugar para considerar tales condiciones.

proceso impersonal. Así la personalidad consciente, sin advertirlo, pasa a ser una pieza entre otras que se mueven en el tablero de un jugador invisible. Y éste, y no la conciencia con su propia intención, es quien decide la partida en que se juega el destino. De esta manera, en el ejemplo antes citado, se pone en marcha la resolución de la transferencia, cosa que a la conciencia aparecía como imposible.

Cuando quiera existe la necesidad de franquear una dificultad aparentemente insoluble, es inevitable la entrada en ese proceso. Subrayo que, como es natural, esa necesidad no existe en todos los casos de neurosis, ya que quizá en la mayoría de ellos el propósito inmediato es superar las dificultades de adaptación momentáneas. Ciertamente, los casos severos no pueden curarse sin un profundo "cambio de carácter" o de actitud. Con mucho, la mayoría de las veces la adaptación a la realidad da tanto trabajo que por un tiempo considerable no puede entrar en consideración la adaptación interior, al inconsciente colectivo. Pero si esta adaptación interior llega a erigirse en problema, emana del inconsciente una atracción peculiar e irresistible que influye de modo esencial sobre la orientación vital consciente. La preponderancia del influjo inconsciente, junto con los hechos, a él ligados, de la disolución de la persona y de la abdicación de la fuerza rectora de la conciencia, constituye un estado de trastorno en el equilibrio psíquico, que en el caso del tratamiento analítico es provocado artificialmente con la finalidad terapéutica de levantar un obstáculo para el desarrollo ulterior. Naturalmente, hay una infinidad de obstáculos superables por un buen consejo y algo de apoyo moral, o por comprensión o un poco de voluntad por parte del paciente. Así pueden alcanzarse también muy bellos éxitos terapéuticos. No son raros los casos en que ni siquiera hace falta mencionar el inconsciente. Pero hay también dificultades para las cuales no se vislumbra solución satisfactoria. En estos casos, si antes del tratamiento no se ha producido ya una perturbación del equilibrio psíquico, ella se producirá con certeza en el curso del tratamiento mismo y, en verdad, muy a menudo sin que el médico haya hecho nada por provocarla. Con frecuencia da la impresión de que esos pacientes no hubieran sino esperado a que apareciera alguien en quien fiar para poder dejarse

ir y derrumbarse. Tal estado de desequilibrio es en principio análogo a un trastorno psicótico, es decir, sólo se diferencia del estado incipiente de una enfermedad mental en que en el curso ulterior éste lleva a un agravamiento del trastorno y aquél a una mejora de salud. Es un estado de pánico, un desplomarse frente a una complicación sin esperanza aparente. Casi siempre preceden desesperados esfuerzos de voluntad para dominar la situación, luego llega el derrumbe, en que la voluntad hasta entonces rectora se viene abajo. La energía así liberada desaparece de la conciencia y cae, en cierto modo, en el inconsciente. El hecho es que indicios de una actividad inconsciente aparecen en ese momento. (Remito al ejemplo del joven que perdió la razón.) Evidentemente, pues, la energía que abandona la conciencia va a animar al inconsciente. La consecuencia inmediata es una *alteración del sentido [Sinnesänderung]*. Uno podría fácilmente imaginar que, en un caso como el del mencionado joven, una cabeza más sólida habría concebido esa visión de las estrellas como sana iluminación y considerado el dolor humano *sub specie aeternitatis*, con el resultado de recobrar el buen sentido.[3]

De este modo se habría vencido un obstáculo aparentemente insuperable. Por eso considero esa pérdida del equilibrio como algo conducente, pues sustituye la conciencia fallida por la actividad automática e instintiva del inconsciente, que apunta al establecimiento de un equilibrio nuevo, y que alcanza en efecto este fin *con tal de que la conciencia esté en condiciones de asimilar los contenidos que el inconsciente produce, o sea, de comprenderlos y elaborarlos*. Si el inconsciente simplemente penetra la conciencia dominándola, se produce una psicosis; si no puede dominarla totalmente ni tampoco alcanzar comprensión por parte de ella, se origina

3. Theodore Flournoy, "Automatisme téléologique antisuicide; un cas de suicide empêché par une hallucination", en *Archives de psychologie*, VII, 1908, 113-37; y Jung, *Psychologie der Dementia Praecox*, Halle a. S., Marburg, 1907, pág. 174 y sigs. [Versión castellana: *Psicología de la demencia precoz*, Buenos Aires, Paidós, 1987].

un conflicto que traba todo progreso. Con la posibilidad de alcanzar una comprensión del inconsciente colectivo llega - mos empero a una dificultad muy considerable, que tomo por objeto del siguiente capítulo.

4. LOS INTENTOS PARA LIBERAR A LA INDIVIDUALIDAD RESPECTO DE LA PSIQUE COLECTIVA

A. La restauración regresiva de la persona

El derrumbe de la actitud consciente no es algo insignificante. Constituye siempre una destrucción en pequeño del mundo, en que todo retorna al caos originario. Uno se siente abandonado, desorientado, un barco a la deriva entregado al capricho de los elementos. Tal le parece a uno, por lo menos. Pero en realidad ha recaído en el inconsciente colectivo, que en adelante asume la dirección. Podrían acumularse ejemplos de casos así, donde en el momento crítico aparece una idea "salvadora", una visión, una "voz interior", con absoluta fuerza persuasiva y da a la vida una orientación nueva. Quizá podrían aducirse otros tantos casos donde el derrumbe significa una catástrofe que destruye la vida, pues en tales momentos se instauran también convicciones morbosas, o se vienen abajo los ideales, lo cual no es menos malo. En el primero de estos casos se origina una excentricidad psíquica o psicosis, en el segundo un estado de desorientación y de desmoralización. Pero si los contenidos inconscientes entran en la conciencia y la llenan con su casi demoníaca [*unheimlich*] fuerza de convicción, se plantea la cuestión de cómo reaccionará el individuo. ¿Será dominado por esos contenidos? ¿O simplemente creerá en ellos? ¿O los rechazará? (Dejo aquí fuera de consideración el caso ideal: la comprensión crítica.) La primera posibilidad significa paranoia o esquizofrenia. La

segunda lleva a una excentricidad con aires proféticos o a un infantilismo que se escinde empero de la comunidad cultural. El tercer caso significa la *restauración regresiva de la persona*. Ante estas formulaciones de aspecto tan técnico, el lector presumirá con razón que se trata de una complicada reacción psíquica observable en el curso de una terapia analítica. Pero sería erróneo creer que el caso sólo se da en un tratamiento. Ese proceso puede observarse igualmente bien, y con frecuencia mejor, en otras situaciones vitales; en todas aquellas existencias en que ha hecho presa un destino violento y destructor. Todo el mundo conoce adversidades del destino; pero se trata en general de heridas que curan sin mutilar. Aquí, en cambio, se trata de *vivencias destructoras*, que pueden quebrantar totalmente a un hombre o por lo menos dejarlo duraderamente inválido. Tomemos como ejemplo el caso de un hombre de negocios que arriesgó demasiado y fue a la bancarrota. Si no se deja vencer por esa experiencia deprimente, sino que sin arredrarse mantiene su ánimo audaz, tal vez un poco saludablemente amortiguado, su herida está curada sin consecuencias mutilantes. Si, en cambio, se quebranta, ya no se atreve a nada y trata de remendar trabajosamente su reputación social confiándola a una personalidad mucho más restringida, y, con la mentalidad de un niño asustado, se aplica a un trabajo subalterno en algún puestecillo de mala muerte, a todas luces por debajo de su capacidad, entonces, técnicamente hablando, *ha restaurado su persona por vía de regresión*. A consecuencia del terror se ha dejado deslizar a un estadio anterior de desarrollo de su personalidad, se ha empequeñecido, y se ha dado la apariencia de estar todavía en un momento previo a su experiencia crítica, pero con total incapacidad de pensar siquiera en repetir su decisión audaz. Quizá antes ha querido más de lo que podía alcanzar; ahora ya no se atreve siquiera a intentar lo que su capacidad permitiría.

Tales vivencias aparecen en todos los órdenes de la vida y en todas las formas posibles; también, por lo tanto, en el curso de un tratamiento psicológico. Igualmente se trata en tal caso de una ampliación de la personalidad, de asumir un riesgo interno y externo. El ejemplo de nuestra estudiante de filosofía muestra en qué consiste la experiencia crítica dentro

de un tratamiento: en la *transferencia*. Como se ha indicado antes, el paciente puede deslizarse sobre el escollo de la transferencia de manera inconsciente; en tal caso dicha experiencia no se produce, y nada fundamental ha ocurrido. El médico, naturalmente, bien podría desear, por comodidad aunque más no sea, tener pacientes así. Pero éstos, si son inteligentes, descubren por sí solos la existencia de ese problema. Entonces, si el médico, como en el mencionado ejemplo, es erigido en padre-amado y por consiguiente se precipita sobre él una marejada de exigencias, se ve obligado por necesidad a pensar medios y recursos para hacer frente al temporal de un modo que ni lo arrastre a él el torbellino ni sufra daño el paciente. En efecto, el corte brusco de la transferencia puede determinar recaídas completas y cosas peores, por lo cual el problema debe encararse con gran precaución y tacto. La segunda posibilidad es la esperanza de que "con el tiempo" se terminen por sí solas "esas tonterías". Con el tiempo ciertamente todo se acaba, pero la cosa puede ser muy larga y la dificultad hacerse insoportable para ambas partes; de manera que es mejor poder descartar enseguida la ayuda del "tiempo".

Un instrumento mucho mejor para "combatir" la transferencia parece proporcionarlo la teoría freudiana de la neurosis. La dependencia del paciente se explica como una demanda sexual infantil, que está en lugar de la utilización razonable de la sexualidad. Igual ventaja proporciona la teoría de Adler,[1] que explica la transferencia como un propósito infantil de poderío y una "tendencia a la seguridad". Las dos teorías se adecuan tan bien a la mentalidad neurótica, que toda neurosis puede explicarse con ambas a la vez.[2] Este hecho verdaderamente notabilísimo, que cualquiera sin prejuicios no puede menos de corroborar, sólo puede deberse a que el "erotismo infantil" de Freud y la "tendencia al poderío" de

1. Adler, *Ueber den nervösen Charakter*, Wiesbaden, 1912.[Versión castellana: *El carácter neurótico*, Buenos Aires, Paidós, 1959; hay más ediciones].

2. Cf. el ejemplo de un caso así en *Ueber die Psychologie des Unbewussten*, Zurich, 1926, cap. III. [Versión castellana: *Lo inconsciente*, Buenos Aires, Losada, 1965, 2a. ed.].

Adler son uno y lo mismo, pese a la controversia de opiniones entre la escuela freudiana y la adleriana. Es sencillamente un fragmento de naturaleza originariamente instintiva, no dominado y en primera instancia indomeñable, que sale a luz en el fenómeno de la transferencia. Las formas arcaicas de fantasía que poco a poco alcanzan la superficie de la conciencia no son sino una prueba más de ese aserto.

Con ambas teorías puede tratarse de hacer claro al paciente cuán infantiles, imposibles y absurdas son sus demandas; y hasta quizás ocurra que finalmente se lo devuelva a la sana razón. Mi paciente, empero, no es la única con quien eso no da resultado. Es cierto: con tales teorías el médico puede salvar la cara y desenredarse de la penosa situación con mayor o menor dosis de humanidad. De hecho, hay pacientes con los que no vale la pena gastar más esfuerzo, o al menos lo parece; pero hay también casos en que tal proceder significa directamente infligir un daño sin sentido al alma del paciente. En el caso de mi estudiante, yo sentía oscuramente algo así, de modo que abandoné mis tentativas racionalistas, para dar a la naturaleza —en verdad, con mal disimulados recelos— una posibilidad de corregir ella misma lo que me parecía su propio sinsentido. Como he dicho antes, en esta ocasión aprendí algo de extrema importancia: *la existencia de una autorregulación inconsciente. El inconsciente no sólo es capaz de "desear", sino también de abolir su propio deseo.* Esta comprensión, extremadamente importante para la integridad de la personalidad, está excluida para quien se atiene a la opinión de que todo es mero infantilismo, pues entonces, ya en los umbrales de la comprensión, volverá las espaldas diciéndose: "Claro, todo eso era un absurdo. Soy un visionario psíquicamente enfermo, que haría mejor en sepultar o echar por la borda el inconsciente y todo lo que tiene que ver con él". Interpretará el sentido de lo que tanto ansiaba como mero sinsentido infantil. Comprenderá que su anhelo era absurdo; aprenderá la tolerancia para consigo mismo, y la resignación. ¿Qué puede hacer? Retrocederá a la situación de antes del conflicto y, lo mejor que le sea posible, restaurará regresivamente su maltrecha persona, descartando todas las esperanzas y expectativas que habían florecido una vez en la transferencia. Así, quedará más pequeño, restringido y racio-

nalista que antes. No podría decirse que esta salida sea en sí misma una desdicha para cualquiera, pues no hay sino demasiados que, por su notoria incapacidad para otra cosa, prosperan mejor en un sistema racionalista que en libertad. Esta pertenece al orden de las cosas difíciles. Quien pueda sobrellevar esa salida, puede decir con Fausto:

Conozco bien el orbe de la Tierra,
pero lo alto su visión nos cierra.
Tonto el que ahí clava el ojo parpadeante
e inventa tras la nube un semejante.
¡Sienta el pie y mira en torno! El mundo nuestro
no es mudo para el hombre ducho y diestro:
¿a qué a pasearse por lo eterno irá?
Lo que conoce, a mano está.
El por su día terreno mueve el paso
y, si espíritus rondan, no hace caso.[3]

Esta sería una feliz solución, si uno lograra verdaderamente sacudirse al inconsciente de encima hasta el punto de despojarlo de su energía reduciéndolo a estado de inoperancia. Pero la experiencia enseña que al inconsciente sólo se lo puede despojar de parte de su energía: permanece siempre operante, pues contiene la fuente de la libido —en realidad, es esa fuente misma—, de la cual emanan nuestros elementos psíquicos. Sería por eso una ilusión creer que por medio de alguna teoría o método se pudiera, mágicamente, por decirlo así, arrancar la libido al inconsciente de modo definitivo, desconectándolo en cierto modo de ella. Uno puede entregarse a tal ilusión durante cierto tiempo, pero un día deberá decir con Fausto:

Ya invade el aire tal embrujo y ruido,
que nadie halla paraje guarecido.
A la luz racional del día risueño
la noche alrededor nos urde un sueño.
Tornas del joven prado, alegría pura,
y un pájaro te grazna: desventura.

3. *Fausto*, II, acto 5, escena 4.

Tal red, temprano y tarde, irá a envolverte:
la agorería confirma, anuncia, advierte.
Y así te encuentras solo, acobardado.
La puerta chirría, pero nadie ha entrado...[4]

Nadie puede retirarle *a voluntad* su fuerza al inconsciente. En el mejor de los casos, uno puede ilusionarse de haberlo hecho. El inconsciente dice, como Goethe:

Si no en tu oído, esto, empero
retumbe en tu corazón:
en cambiante forma impero
con poder aterrador.[5]

Sólo hay una cosa que se enfrenta con eficacia al inconsciente: una incontrastable *necesidad* externa. (Pero quien conoce más sobre el inconsciente, reconoce también tras la necesidad externa el mismo rostro que antes lo miraba desde adentro.) Una necesidad interna puede transformarse en externa y, con tal que una necesidad exista, real y no como mera pose, la problemática psíquica suele ser inoperante. Por eso Mefistófeles da a Fausto, que repulsa la "tonta brujería", el siguiente consejo:

¡Bien! Un remedio tal que no precisa
bruja, dinero, médico ni nada:
ándate al campo ya, y de prisa
empieza a darle al pico y a la azada;
restringe vida y pensamiento
al más estrecho de los círculos,
haz de alimentos simples tu sustento,
vive como ganado entre el ganado, y no tengas a robo
nutrir tus mieses con tu propio estiércol.[6]

Según es sabido, no puede adoptarse la "vida simple" como pose, de modo que una parodia de ella tampoco puede

4. *Ib.*
5. *Ib.*
6. *Fausto*, I, escena 6.

procurarle a uno la ausencia de problemas psíquicos propia de una vida pobre, entregada al destino. Sólo quien tenga en sí, no la *posibilidad* sino antes bien la necesidad de tal vida se verá obligado a ella por su propia naturaleza, y pasará de largo a ciegas ante el problema aquí planteado, que él no tendrá la bastante capacidad para ver. Pues, si puede ver el problema fáustico, entonces la salida a la "vida simple" le está cerrada. Claro que nadie le impide mudarse a una casa de dos cuartos en el campo, trabajar un huerto y comer nabos crudos. Pero su alma se ríe de este engaño. *Sólo aquello que uno ya es tiene poder curativo.*

La restauración regresiva de la persona, pues, es sólo una posibilidad de vida cuando uno debe su crisis de fracaso vital a su propia inflación. Con la disminución de la personalidad, uno vuelve a la dimensión que es capaz de llenar. Pero en cualquier otro caso la resignación y el empequeñecimiento son sólo una evasión, que a la larga no puede mantenerse sino a costa de una neurosis crónica. Visto desde la conciencia del sujeto, su estado no aparece por cierto como una evasión sino más bien como una imposibilidad de manejar el problema. Por lo general el sujeto está solo, y en nuestra actual cultura poco o nada concurre para ayudarle; hasta la psicología le viene ante todo con interpretaciones puramente reductivas, que ponen el acento en el inevitable carácter arcaico infantil de ese estado de transición, haciéndoselo inasumible. A él no se le ocurre pensar que una teoría médica pueda servir también para permitirle al médico mismo sacar más o menos elegantemente la cabeza del lazo. Por eso tales teorías reductivas encajan tan admirablemente con la esencia de la neurosis: porque prestan buen servicio al propio médico.

B. La identificación con la psique colectiva

La segunda posibilidad sería la identificación con la psique colectiva. Ello equivaldría a asumir la inflación, pero ahora erigida en sistema; es decir, el sujeto sería el feliz poseedor de la gran verdad que estaba aún por descubrirse, el conocimiento definitivo que significa la salvación de los pueblos. Esta actitud no tiene por qué ser formalmente un delirio de grandezas, sino que puede asumir esa conocida forma de

megalomanía mitigada como a menudo se la encuentra en reformadores, profetas y mártires. Espíritus más débiles, que, como suele ser el caso, disponen en tanto mayor medida de orgullo, vanidad e ingenuidad mal a propósito, corren no poco peligro de sucumbir a esa tentación. Abrir el acceso a la psique colectiva significa para el individuo una renovación vital, independientemente de que se la experimente como agradable o como desagradable. El sujeto quisiera aferrarse a esa renovación, sea porque ella exalta su sentido vital, sea porque promete un conocimiento acrecentado, sea porque con ella ha descubierto una clave para transformar su vida. Por eso todos aquellos que no quieren renunciar a los grandes valores sepultos en la psique colectiva se esforzarán por retener de algún modo esa recién conquistada anexión a los fundamentos primordiales de la vida.[7] La identificación parece ser la vía más a mano, pues la disolución de la persona en la psique colectiva invita formalmente a desposarse con ese abismo y hundirse sin memoria. Este momento místico cuadra a todo ser humano superior, así como la "nostalgia de la madre" es ingénita a todos, como mirada retrospectiva a la fuente en que cada cual tiene su primer origen.

Según he mostrado detalladamente antes, la nostalgia regresiva, que Freud, notoriamente, concibe como "fijación infantil" o como "deseo incestuoso", tiene un particular valor y corresponde a una particular necesidad, que se pone de relieve, por ejemplo, en los mitos, en que precisamente el mejor y más fuerte del pueblo, o sea su héroe, es el que obedece a esa nostalgia regresiva y se expone deliberadamente al peli-

7. Quisiera aquí recordar una interesante observación de Kant; en sus *Vorlesungen über Psychologie* (ed. Leipzig, 1889) alude al "tesoro que está en el campo de las representaciones oscuras y que constituye el profundo abismo del conocimiento humano [*der menschlichen Erkenntnisse*], al cual no podemos alcanzar". Ese tesoro es, como lo he mostrado detalladamente en mi libro *Symbolen und Wandlungen der Libido* (nueva ed.: *Symbole der Wandlung*, 1952) [véase Nota 5 al Prefacio], la suma de las imágenes primordiales en que está investida la libido o, más exactamente, que son el modo en que la libido se representa a sí misma.

gro de ser devorado por el monstruo del abismo materno. Pero sólo es héroe porque no se deja devorar definitivamente, sino que vence al monstruo, y no sólo *una vez*, sino muchas. Sólo de la derrota de la psique colectiva resulta el verdadero valor, la conquista del tesoro, el arma invencible, de la protección mágica, o lo que fuere que el mito concibe como apetecible bien. De ahí que quien se identifica con la psique colectiva —o, expresado míticamente: quien se deja devorar por el monstruo— y se hunde allí, ciertamente también tiene a mano el tesoro guardado por el dragón, pero en gran medida involuntariamente, y para su propio y extremo daño.

Nadie que sea consciente de lo ridículo de tal identificación tendría el coraje de erigirla en principio. Pero el peligro está en que a muchos la necesaria dosis de humor o les falta o les falla justamente en ese punto: se vuelven tan patéticos, tal como preñados de significación, que ello les impide cualquier autocrítica efectiva.

No quisiera negar en general que aparezcan profetas verdaderos; pero sí quisiera, precautoriamente, empezar por poner en duda cada caso particular, pues la cosa es demasiado grave para poder decidirse con ligereza a aceptarla sin más como genuina. Todo auténtico profeta empieza por oponer una resistencia viril contra cualquier imposición inconsciente a arrogarse ese papel. De modo que cuando surge un profeta de la noche a la mañana es mejor pensar en una pérdida del equilibrio psíquico.

Aparte de la posibilidad de hacerse profeta uno mismo, se insinúa otra forma de satisfacción, más sutil y aparentemente más legítima: la de convertirse en *discípulo de un profeta*. Es ésta una técnica verdaderamente ideal para la mayoría de los sujetos. He aquí sus ventajas. El *odium dignitatis*, o sea la carga sobrehumana de la misión profética, se sustituye por un tanto más placentero *otium indignitatis*: uno es indigno, de modo que se sienta modestamente a los pies del "maestro" y se guarda de pensar por sí. La pereza intelectual se torna virtud, y uno puede disfrutar al sol de un ente por lo menos semidivino. El arcaísmo e infantilismo de la fantasía inconsciente se vuelve por sus fueros sin costo alguno, pues en el "maestro" se descargan todas las obligaciones. Poniéndolo a él sobre las nubes, uno, sin darse cuenta, crece tam-

bién hacia lo alto, y, de remate, la gran Verdad no la ha descubierto uno mismo, pero por lo menos la ha recibido de las propias manos del "maestro". Naturalmente, los discípulos estrechan filas, no por algo como amor sino por el bien entendido interés de afirmarse sin esfuerzo en sus propias convicciones creando un consenso colectivo.

Ahora bien; esto es una identificación con la psique colectiva que parece altamente más recomendable; es otro el que tiene el honor, y con ello la peligrosa responsabilidad, de ser profeta. Uno no es sino un discípulo, pero al mismo tiempo coadministrador del gran tesoro que el maestro ha instituido. Uno siente toda la dignidad y el peso de semejante cargo, y estima como supremo deber y necesidad moral denigrar a los que piensan de otro modo, reclutar prosélitos y levantar una antorcha para la humanidad, exactamente como si uno mismo fuese el profeta. Y son precisamente aquellos que han ido a acurrucarse tras una persona aparentemente modesta quienes, inflados por una identificación con la psique colectiva, aparecen de pronto en la escena del mundo. Pues si el profeta es una imagen primordial de la psique colectiva, el discípulo del profeta también lo es.

En ambos casos sobreviene una inflación a través del inconsciente colectivo, y la independencia de la individualidad sufre menoscabo. Pero como no todas las individualidades, ni mucho menos, tienen fuerza bastante para ser independientes, quizá la fantasía discipular es lo mejor que pueden producir. Las satisfacciones de la inflación correspondiente son entonces, siquiera, una pequeña indemnización por la pérdida de la libertad espiritual. Tampoco deben subestimarse los sufrimientos, decepciones y privaciones de que está colmada la vida de un profeta real o imaginario, de modo que el coro de discípulos que entonan los hosanna tiene igualmente un valor compensatorio. Todo esto es tan comprensible, que casi debería ser motivo de asombro que hubiese algún otro destino capaz de conducir más allá.

Segunda parte

LA INDIVIDUACION

1. LA FUNCION DEL INCONSCIENTE

Existe una posibilidad y un destino que trasciende los estadios considerados en la primera parte. *Es la vía de la individuación.* Individuación significa llegar a ser un ente singular, y, en cuanto entendemos por individualidad nuestra singularidad más íntima, última e incomparable, *llegar a ser sí-mismo*. De modo que "individuación" podría traducirse también por "realización del sí-mismo" o "realización de sí" [*Selbstverwirklichung, Verselbstung*].

Las posibilidades de desarrollo mencionadas en el capítulo precedente son, en el fondo, "desrealizaciones del sí-mismo" [*Entselbstungen*], * enajenaciones de sí en beneficio de un papel externo o de un sentido imaginario. El sí-mismo pasa a segundo plano, en el primer caso con respecto al reconocimiento social, en el segundo con respecto al sentido autosugestivo de una imagen arquetípica. En ambos casos, pues, lo colectivo prevalece. La enajenación de sí en lo colectivo responde a un ideal social; inclusive pasa por deber y virtud, aunque también puede dársele mal uso con fines egoístas. El egoísta es "el que piensa sólo en sí mismo"; pero el "sí-mismo" como yo lo concibo nada tiene, naturalmente,

* Si se prefieren equivalentes, el español, sobre la base de "ensimismarse", "ensimismamiento", permite "simismarse", "simismamiento" (*sich verselbsten, Verselbstung*) y "desimismarse", "desimismamiento" (*sich entselbsten, Entselbstung*). Los verbos son normalmente construibles en alemán. [T.]

que ver con eso. En cambio, la realización de sí parece entrar en oposición con la *abnegación de sí*. Esta mala interpretación está muy generalizada porque no se diferencia suficientemente entre individuación e individualismo. El individualismo consiste en destacar y acentuar deliberadamente la supuesta peculiaridad en oposición a los miramientos y obligaciones colectivos. En cambio, la individuación significa precisamente un cumplimiento mejor y más pleno de lo que constituyen las determinaciones colectivas del individuo, en cuanto que una consideración suficiente prestada a la singularidad individual permite esperar un rendimiento social más efectivo que si esa singularidad se desatiende o se reprime. En efecto, la idiosincrasia del individuo no ha de entenderse en modo alguno como algo heterogéneo con respecto a su sustancia o a sus componentes, sino, antes bien, como una mezcla peculiar o una gradual diferenciación de funciones y capacidades que en sí mismas son universales. Todo rostro humano tiene una nariz, dos ojos, etcétera, pero estos factores universales son variables, y tal variabilidad es lo que posibilita la peculiaridad individual. De modo que la individuación sólo puede significar un proceso de evolución psicológica que realiza las determinaciones individuales dadas, o, en otras palabras, constituye al ser humano como ese ente singular que es. No por ello viene a hacerse "egoísta", sino que simplemente realiza su singularidad, lo cual, como queda dicho, está a distancia astronómica del egoísmo o del individualismo.

Ahora bien; en la medida en que el individuo humano como unidad viviente está constituido por factores puramente universales, es enteramente colectivo y por lo tanto no hay ninguna clase de oposición entre él y la colectividad. Así, pues, la acentuación individualista de la singularidad se contradice con ese hecho fundamental del ser viviente. En cambio, la individuación procura precisamente una cooperación vital de todos los factores. Pero como los factores en sí universales se presentan siempre y únicamente en una forma individuada, el tomarlos en plena consideración produce un *efecto individual* mayor que el que puede ofrecer otro medio, o por lo menos el individualismo.

Ahora bien; el objetivo de la individuación no es otro

que liberar al sí-mismo, por una parte de las falsas envolturas de la persona, y por otra de la fuerza sugestiva que ejercen las imágenes del inconsciente. Por lo dicho hasta ahora se habrá hecho suficientemente claro lo que significa psicológicamente la persona. Ahora, en lo que se refiere al otro lado del asunto, el influjo del inconsciente colectivo, nos movemos en un oscuro mundo interno, considerablemente más difícil de comprender que la psicología de la persona, accesible a cualquiera. Nadie ignora qué significa "poner cara de funcionario" o "desempeñar un papel en la sociedad", etcétera. Por la persona, uno *aparece* como esto o aquello, o se esconde de grado tras una *máscara*; o inclusive se fabrica una persona determinada como muro de protección. De modo que el problema de la persona mal podría ofrecer dificultades para comprenderse.

Pero otra cosa es exponer de modo comprensible para todos esos sutiles procesos internos que irrumpen en la conciencia con imperioso poder de sugestión. Cuando mucho, podemos formarnos una idea de esos influjos valiéndonos de casos clínicos, ejemplos de inspiración creadora y conversiones religiosas. Una representación excelente de tal cambio interior se encuentra en *El padre de Cristina Alberta*, de H. G. Wells;[1] se describen también cambios de análoga naturaleza en un ensayo digno de leerse, *L'hérédo*, de Léon Daudet;[2] y se halla amplio material en *Las variedades de la experiencia religiosa*, de William James.[3] Aunque en muchos casos como éstos intervienen factores externos, que o condicionan directamente el cambio o por lo menos lo ocasionan, no siempre ocurre que el factor externo proporcione una base explicativa suficiente para la instauración de un cambio de personalidad. Antes bien, debemos reconocer asimismo que pueden producirse cambios de personalidad por motivos internos, subjetivos, opiniones o convicciones, siendo entonces nulo o por completo inesencial el papel de los factores exter -

1. H. G. Wells, *Christina Alberta's Father*, Londres-Nueva York, 1925.
2. L. Daudet, *L'Hérédo*, París, 1916.
3. W. James, *The varieties of religious experience*, Londres-Cambridge (Mass.), 1902.

nos. Esta es, por así decirlo, la regla general en los cambios de personalidad patológicos. Aquellos casos de psicosis que representan una clara y simple reacción a un acontecimiento exterior avasallante pertenecen al orden de las excepciones, por lo cual para la psiquiatría el factor etiológico esencial es la disposición patológica innata o adquirida. Lo mismo vale sin duda para la mayor parte de las intuiciones creadoras, pues uno difícilmente se inclinaría a suponer una pura conexión causal entre la caída de la manzana y la teoría de Newton. Igualmente todas aquellas conversiones religiosas que no es posible remitir directamente a la sugestión ni al ejemplo contagioso han de atribuirse a procesos internos autónomos cuyo curso culmina en una transformación de la personalidad. Tales procesos tienen generalmente la peculiaridad de que empiezan por ser subliminales, o sea inconscientes, y sólo de modo paulatino llegan a la conciencia. Por cierto, el momento de irrupción puede ser muy súbito, en cuanto la conciencia se ve instantáneamente invadida por contenidos que le son totalmente extraños y cuya existencia aparentemente no sospechaba. Al lego, y al interesado mismo les puede parecer así, pero para el conocedor no hay tal subitaneidad. En efecto, lo que por lo general ocurre es que la irrupción ha venido preparándose durante muchos años, a menudo a lo largo de media vida, y ya en la infancia se hubiesen podido observar toda clase de singulares indicios que, a menudo de manera más o menos simbólica, apuntaban a desarrollos anómalos futuros. Recuerdo, por ejemplo, el caso de un paciente que rechazaba la comida y que oponía extraordinarias dificultades a la alimentación por sonda nasal. Hasta se hizo necesario recurrir a la narcosis para introducir la sonda, pues el enfermo tenía un modo peculiar de tragarse la lengua, por así decirlo, llevándola hacia atrás y oprimiéndola contra la faringe, lo que era para mí algo totalmente nuevo y desconocido hasta entonces. En un intervalo de lucidez pude obtener de él los siguientes datos. De muy joven le asediaba a menudo la idea de cómo quitarse la vida aun cuando quisiera impedírsele de todas las maneras imaginables. Primero intentó contener la respiración, hasta advertir que, entrando en un estado de semiinconsciencia, empezaba de nuevo a respirar. Abandonó, pues, estos intentos y pensó que a-

caso la cosa marcharía rechazando todo alimento. Esta fantasía lo satisfizo hasta descubrir que podrían introducirle el alimento por la cavidad nasofaríngea. Entonces se puso a reflexionar sobre el modo de cerrar esa vía. Se le ocurrió así la idea de llevar la lengua hacia atrás. Al principio esto no le dio resultado, de manera que se aplicó a una ejercitación sistemática hasta que logró "tragarse" la lengua, tal como sucedía ocasional y espontáneamente durante la narcosis, evidentemente por una relajación artificial completa de la musculatura de la raíz lingual.

De esta extraña manera el jovencito de entonces se preparaba para su psicosis futura. Después de un segundo episodio se hizo incurable. Este ejemplo, como muestra de muchos otros, bastará para comprender cómo la irrupción tardía, aparentemente súbita, de contenidos extraños a la conciencia no era en realidad súbita en modo alguno, sino resultado de un desarrollo inconsciente de muchos años.

Ahora bien; la gran cuestión es ésta: ¿en qué consisten los procesos inconscientes? ¿Y cómo se constituyen? Como es natural, en la medida en que son inconscientes nada puede decirse de ellos. Pero ocasionalmente se hacen manifiestos, en parte a través de síntomas, en parte a través de actos, opiniones, estados afectivos, fantasías y sueños. Basándonos en este material de observación, podemos obtener claves indirectas para el estado y la constitución de los procesos inconscientes en cada caso. Con ello no puede uno ciertamente hacerse la ilusión de haber comprendido la *verdadera naturaleza* de tales procesos. Nunca alcanzamos más allá de un probable "como si".

"No es penetrable a espíritu creado la intimidad de la naturaleza"; la del inconsciente tampoco. Pero sabemos que el inconsciente no descansa. Parece estar siempre a la obra; aun si dormidos, soñamos. Por cierto, muchos afirman no tener sueños casi nunca; pero es altamente verosímil que simplemente los olviden. Es llamativo que quienes hablan en sueños generalmente no recuerdan el sueño correspondiente a sus palabras o inclusive no recuerden haber soñado. Seguramente no pasa un día sin que incurramos en un *lapsus linguae*, o nos escape a la memoria algo que en cualquier momento tendríamos presente sin falta, o nos sobrevenga un es-

tado de ánimo del cual no conocemos el motivo, etcétera. Estos son síntomas de conexiones inconscientes operantes, las cuales de noche se hacen directamente visibles en sueños, pero de día sólo ocasionalmente logran atravesar el obstáculo con que la conciencia los inhibe.

Hasta donde alcanza nuestra experiencia actual podemos afirmar que *los procesos inconscientes están con respecto a la conciencia en una relación compensatoria*. Utilizo expresamente el término "compensatoria", y no "opositiva" porque la conciencia y el inconsciente no están necesariamente en oposición, sino que se complementan recíprocamente formando una totalidad, el *sí-mismo*. Según esta definición, el sí-mismo es una dimensión que incluye al yo consciente. Comprende no sólo la conciencia sino también la psique inconsciente y constituye entonces, por así decirlo, una personalidad que *también* somos. Bien podemos concebirnos como poseyendo almas parciales. Así, por ejemplo, no tenemos dificultad en vernos como persona. Empero, sobrepasa nuestras posibilidades el ver claro lo que es uno como sí-mismo, pues, para tal operación, la parte debería poder concebir al todo. Tampoco hay esperanza alguna de alcanzar así sea una conciencia aproximada del sí-mismo, pues por mucho que logremos traer a la conciencia, siempre subsistirá un sector determinado e indeterminable del inconsciente que también pertenece a la totalidad del sí-mismo. De modo que el sí-mismo permanecerá siempre como una magnitud englobante.

Los procesos inconscientes compensatorios del yo consciente contienen todos aquellos elementos necesarios para la autorregulación de la psique total. En el nivel individual, son los motivos individuales no reconocidos por la conciencia, que aparecen en los sueños; o significados de situaciones cotidianas que han sido pasados por alto por nosotros, inferencias que hemos omitido extraer, o movimientos afectivos a los que no prestamos consentimiento, críticas de las que nos hemos abstenido. Pero cuanto más uno, por el autoconocimiento y el obrar acorde, toma conciencia de sí, en tanto mayor medida desaparece ese estrato del inconsciente personal sobreimpuesto al inconsciente colectivo. Así se establece una conciencia no ya aprisionada en el mundo mezquino del

yo, con su sensibilidad personal, sino participante de un mundo más amplio, el del objeto. Esta conciencia ampliada no es ya ese ovillo sensible y egoísta de deseos, temores, esperanzas y ambiciones personales que debe ser compensado o de algún modo corregido por contratendencias personales inconscientes, sino una función que relaciona estrechamente con el objeto y pone al individuo en incondicional, obligatoria e indisoluble comunidad con el mundo. Las complicaciones que surgen en este nivel ya no son conflictos de deseos, sino dificultades que atañen tanto a mí como a los otros. En este nivel, se trata en primera línea de problemas colectivos, que ponen al inconsciente colectivo mismo en movimiento, precisamente porque requieren una compensación de origen colectivo y no ya personal. Ahí entonces se puede conocer vivencialmente que el inconsciente produce contenidos válidos no meramente para el sujeto individual sino también para otros, y hasta para muchos, si no para todos.

Los elgoñi, que habitan en las selvas del Elgón, me explicaron que hay dos clases de sueños: los sueños comunes del hombre pequeño, y la "gran visión" que sólo es propia del gran hombre, por ejemplo el mago o el rey. Los sueños pequeños no valen nada. Pero si alguien tiene un "gran sueño" convoca a la tribu para contárselo a todos.

¿Cómo sabe uno si el sueño que ha tenido es "grande" o "pequeño"? Lo sabe por un sentido instintivo de la significancia. Se siente tan avasallado por la impresión, que ni se le ocurre guardarse el sueño para sí: *tiene* que contarlo, partiendo del supuesto, psicológicamente correcto, de que es significativo para todos. También entre nosotros el sueño de orden colectivo tiene una significación para nuestro sentir que nos impulsa a comunicarlo. Surge de una relación en conflicto, y, como no viene a compensar meramente una dificultad personal interna sino un modo de relación de la conciencia, tiene que ser incorporado a esa relación consciente.

Pero los procesos del inconsciente colectivo no están referidos sólo a las relaciones más o menos personales de un individuo con su familia o con un grupo más amplio, sino también con sus relaciones con la sociedad: con la sociedad humana en general. Cuanto más universales y más desperso-

nalizadas sean las condiciones que determinan la reacción inconsciente, tanto más significativa, extraordinaria y subyugante será la manifestación compensadora. Ella impulsa no sólo a la comunicación privada sino a la revelación pública, a la profesión de fe; obliga incluso a asumir un papel de representación.

Un ejemplo puede poner en claro cómo el inconsciente compensa relaciones. Cierta vez traté a un señor un tanto arrogante. Con su hermano menor dirigía un negocio. Entre los hermanos existía una relación muy tirante, que era, entre otras, causa fundamental de la neurosis de mi paciente. Por los datos que éste me suministró no me resultaba muy clara la razón de esa tirantez. Tenía toda clase de críticas contra su hermano; además, de las dotes de éste me trazó un cuadro nada favorable. El hermano aparecía a menudo en sus sueños, y siempre en el papel de un Bismarck, un Napoleón o un Julio César, morando en algo como el Vaticano o el Palacio de la Estrella turco. Así, pues, su inconsciente, con toda evidencia, necesitaba elevar radicalmente la jerarquía del hermano menor. De eso inferí que mi paciente tenía de sí mismo una apreciación demasiado alta y de su hermano demasiado baja. El curso ulterior del análisis confirmó en todo sentido esta conclusión.

Una joven paciente, ligada por fuerte dependencia afectiva a su madre, tenía siempre sueños en que ésta aparecía de modo muy desfavorable: como bruja, espectro o perseguidora. La madre la había mimado más allá de toda medida y enceguecido tanto a fuerza de ternura, que la joven no podía percibir conscientemente el influjo nocivo de ella, por lo cual el inconsciente ejercía una crítica compensatoria.

A mí mismo me ocurrió cierta vez hacer una estimación intelectual y moral demasiado baja de una paciente. Vi en sueños un castillo elevado sobre un peñasco. En la torre más alta había una glorieta donde mi paciente estaba sentada. No vacilé en comunicarle enseguida este sueño; naturalmente, con el mejor de los éxitos.

Es notorio que uno suele ser propenso a ponerse en ridículo precisamente ante aquellos a quienes subestima injustificadamente. También puede suceder, por supuesto, lo contrario, como le ocurrió a un amigo mío. Siendo aún estudian-

te bisoño, solicitó una audiencia a "su excelencia" el doctor Virchow. Cuando temblando de emoción se presentó ante aquel y quiso dar su nombre, dijo: "Me llamo Virchow"; a lo cual Su Excelencia, con una sonrisa maliciosa exclamó: "¡Ah! ¿Usted también se llama Virchow?" El sentimiento de la propia nulidad, con toda evidencia, iba demasiado lejos para el inconsciente de mi amigo, por lo cual enseguida lo hizo presentarse a Virchow como una figura de la misma magnitud.

En estas relaciones más personales no hacen falta, como es natural, compensaciones de carácter demasiado colectivo. En cambio, en el primer ejemplo antes citado, las figuras utilizadas por el inconsciente son de naturaleza muy colectiva: se trata de héroes de reconocimiento muy general. En tal caso hay sólo dos posibilidades de interpretación: o bien el hermano menor de mi paciente es un hombre de significación colectiva y muy vasta, o bien mi paciente padece de una sobreestimación de sí no meramente con respecto a su hermano sino a todo el mundo. En pro del primer supuesto no existía apoyo alguno; en pro del segundo hablaba ya la propia apariencia visual. Como la gran arrogancia de mi paciente no se refería sólo personalmente a su hermano sino también a un grupo social más amplio, la compensación se valió de una imagen colectiva.

Lo mismo vale para el segundo caso. La bruja es una imagen colectiva, de donde debemos inferir que la ciega dependencia de la joven paciente no era sólo con respecto a su madre personalmente, sino a un más amplio grupo social. Así era en efecto, pues la joven vivía aún en un mundo exclusivamente infantil, todavía por completo idéntico al paterno. Los ejemplos aducidos presentan relaciones en el marco de lo personal. Pero hay también relaciones impersonales, que ocasionalmente requieren una compensación inconsciente. En tales casos aparecen imágenes colectivas de carácter más o menos mitológico. Principalmente problemas morales, filosóficos y religiosos suelen suscitar compensaciones mitológicas, debido precisamente a su validez general. En el antes mencionado libro de H. G. Wells encontramos un modelo verdaderamente clásico de compensación: Preemby, ejemplar de personalidad en edición de bolsillo, descubre que él es en

realidad la reencarnación de Sargón, el Rey de reyes. Felizmente el talento del novelista salva al pobre Sargón de la maldición de un ridículo patológico, y hasta señala al lector la posibilidad de reconocer en ese lamentable absurdo un sentido trágico y eterno: Mr. Preemby, una pura nulidad, se reconoce como el punto de transición de todas las edades pretéritas a las futuras. Una ligera chifladura no es un precio demasiado alto por semejante intuición, con tal que el insignificante Preemby no sea definitivamente devorado por el monstruo de esa imagen primordial, como por poco sucede.

El problema universal del mal y el pecado es otro aspecto de nuestras relaciones impersonales con el mundo. Ese problema origina por eso compensaciones colectivas como casi ningún otro. Un paciente, como síntoma inicial de su grave neurosis obsesiva, tuvo a los dieciséis años el siguiente sueño. *Va por una calle desconocida. Está oscuro. Oye pasos que vienen en pos de él. Apresura la marcha, con ligera angustia. Los pasos se acercan, y su angustia crece. Empieza a correr. Pero los pasos parecen alcanzarlo. Finalmente se da vuelta, y ve al diablo. En su mortal angustia da un salto en el aire y queda allí colgado.* Este sueño se repitió dos veces, señal de su particular importancia.

Es sabido que la neurosis obsesiva, con su escrupulosidad y lo compulsivo de sus rituales, no tiene sólo la apariencia externa de problema moral, sino que se inserta en un interior lleno de tendencias inhumanas, criminales y desalmadas, contra cuya integración lucha desesperadamente el resto, delicadamente organizado, de la personalidad. Por ese motivo tantas cosas deben ejecutarse "correctamente" en forma ceremonial, en cierto modo como contrapeso del mal que amenaza desde el trasfondo. Después del referido sueño comenzó la neurosis, que consistía fundamentalmente en que el sujeto se mantenía, según sus palabras, en un estado "provisional" o "incontaminado" de pureza, suspendido o "invalidando", por medio de una puntillosidad lunática, escrupulosas ceremonias purificatorias y rígida observancia de innumerables prescripciones complicadas sin mesura, el contacto con el mundo y con todo aquello que recordara la transitoriedad. Aun antes de que el paciente pudiera sospechar la existencia infernal que le esperaba, el sueño le mostró que para él

se trataba de hacer un pacto con el mal si quería volver a tierra.

En otro lugar he mencionado el sueño de un joven estudiante de teología, que representaba la compensación de un problema religioso.[4] Se trataba de múltiples problemas de fe, como no es raro encontrarlos en un hombre moderno. En el sueño el sujeto era discípulo de un "mago blanco", que sin embargo llevaba ropas negras. Este le enseñaba hasta determinado punto, en que le decía que ahora debía recurrir al "mago negro". El mago negro aparecía pero vestido de blanco; y le decía que había encontrado la llave del Paraíso, pero que necesitaba de la sabiduría del mago blanco para saber qué hacer con ella. Este sueño contiene evidentemente el problema de los opuestos, el cual, como es sabido, ha recibido en la filosofía taoísta una solución tan diferente de la que se le da en nuestras concepciones occidentales. Las figuras utilizadas por el sueño son imágenes impersonales, colectivas, en correspondencia con la índole impersonal del problema religioso. En contraste con la concepción cristiana, el sueño destaca la relatividad entre el bien y el mal de un modo que rcuerda inmediatamente el conocido símbolo del *yang* y el *yin*.

Ahora bien; de tales ejemplos no puede concluirse en verdad que el inconsciente, cuanto más se extravía la conciencia en problemas universales, produzca compensaciones de tanto mayor alcance. En efecto, hay, si cabe decirlo así, un modo *legítimo* y otro *ilegítimo* de encarar problemas im -

4. Cf. Jung, "Ueber die Archetypen das kollektiven Unbewussten", en *Von den Wurzeln des Bewusstsein*, Zurich, 1954, pág. 46 y sigs. [Esta obra de Jung ha sido publicada en castellano en dos volúmenes: *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Barcelona, Paidós, 1984 (caps. I, II, III y VII) y *Psicología y simbólica del arquetipo*, Barcelona, Paidós, 1982 (caps. IV, V y VI)]; hay eds. cast. anteriores pub. por Paidós, de ambas obras; "Zur Phänomenologie des Geistes in Märchen", en *Symbolik des Geistes*; 1953, pág. 16 y sigs. [Versión castellana: *Simbología del espíritu*, México, F.C.E., 1962]; *Psychologie und Erziehung*, 1950, pág. 96 y sigs. [Versión castellana: *Psicología y educación*, Buenos Aires, Paidós, 1978, 6a. ed.]

personales. Tales excursos sólo son legítimos si surgen de la más verdadera y profunda necesidad individual; ilegítimos si representan una mera curiosidad intelectual o el intento de evasión ante una realidad desagradable. En este último caso, el inconsciente produce compensaciones demasiado humanas y puramente personales, que tienen la finalidad evidente de reconducir la conciencia a la cotidianeidad. Las personas que así se arrebatan sentimental e ilegítimamente hacia el infinito tienen a menudo sueños, ridículamente triviales, que procuran amortiguar esa exaltación. De este modo, por la índole de la compensación podemos inferir sin más la seriedad y legitimidad de los esfuerzos conscientes.

Seguramente no son pocos los que recelan de atribuir al inconsciente la posibilidad de tener en cierto modo "grandes" ideas. Se me reprochará: "¿Pero cree usted de veras que el inconsciente esté capacitado para emitir, por así decirlo, una crítica constructiva de nuestro espíritu occidental?" Claro, si se concibe intelectualmente este problema y se le imputan al inconsciente intenciones racionalistas, la cosa se hace absurda. Sin duda no cabe atribuir al inconsciente la modalidad psicológica de la conciencia. Su mentalidad es de orden instintivo; carece de funciones diferenciadas: no *piensa* en el sentido en que entendemos el "pensar". Simplemente crea una imagen que responde a la actitud consciente. Esta imagen que contiene tanto pensar como sentir, y es cualquier cosa pero nunca un producto racionalista de la reflexión. Tal imagen podría designarse más bien como una *visión artística*. Es fácil olvidar que un problema como el que subtiende el sueño mencionado tampoco en la conciencia del soñador es asunto intelectual sino profundamente emocional. Para un hombre moral, el problema ético es una cuestión pasional, que enraíza en los problemas instintivos más profundos, tanto como en sus aspiraciones más ideales. Para él, el problema constituye una realidad que lo sacude. No es maravilla, pues, que le respondan aun las profundidades de su ser. El hecho de que para cada cual su propia psicología sea la medida de todas las cosas, y que, si ese cada cual resulta ser un mentecato, tal problema queda por entero fuera de su horizonte, no tiene por qué preocupar al psicólogo, quien ha de tomar las cosas que aparecen objetivamente tal como son, sin

mutilarlas en aras de un preconcepto subjetivo. Pues bien; así como esas naturalezas más ricas y de más amplio horizonte pueden ser legítimamente presa de un problema impersonal, así también puede su inconsciente responder en el mismo estilo; y del mismo modo que la conciencia puede plantearse la pregunta ¿por qué existe este tremendo conflicto entre el bien y el mal?, así puede responder el inconsciente: "Mira con más cuidado: ambos se necesitan mutuamente; también en lo mejor, y precisamente en lo mejor, está el germen del mal; y nada es tan malo que de ello no pueda resultar un bien."

Podría despuntar en el soñador la sospecha de que el conflicto aparentemente insoluble acaso sea el prejuicio de una modalidad espiritual dependiente del lugar y la época. La aparentemente complicada imagen onírica fácilmente podría revelarse como la forma intuitiva de un instintivo sentido común, como el mero germen de una idea razonable, que en una mente más madura hubiese podido también pensar conscientemente. En todo caso, la filosofía china la pensó mucho tiempo atrás. La figuración visual, tan singularmente adecuada, de la idea es prerrogativa de ese espíritu primitivo natural que vive en todos nosotros y sólo un desarrollo unilateral de la conciencia ha oscurecido. Si consideramos desde esta perspectiva las compensaciones producidas por el inconsciente, a tal modo de ver podría reprochársele con razón el juzgar al inconsciente demasiado desde el punto de vista de la conciencia. De hecho, en esta reflexión parto siempre del punto de vista de que el inconsciente en cierto modo no hace sino reaccionar a los contenidos conscientes, sin duda de un modo pleno de sentido, pero carente sin embargo de iniciativa propia. No quisiera en absoluto, sin embargo dar a entender que el inconsciente sea meramente reactivo *en todos los casos*.

Al contrario, hay numerosas experiencias que parecen demostrar la posibilidad de que el inconsciente no sólo actúe de modo espontáneo sino incluso asuma la conducción. Existen innumerables casos de sujetos que se atascaron en una reducida inconsciencia para terminar neuróticos en ella: la neurosis generada por el inconsciente los saca entonces de esa especie de letargo, muy a menudo contra su propia indolencia o su resistencia desesperada.

Por cierto, en mi opinión sería erróneo suponer que en tales casos el inconsciente opere en cierto modo según un meditado plan general y determinado objetivo, y se esfuerce por realizarlo. Nada he encontrado que pudiera confirmar tal suposición. El motivo impulsor, hasta donde nos resulta posible captar alguno, parece ser fundamentalmente sólo una tendencia a la realización del sí-mismo. Si se tratara de un plan general (que debería entonces concebirse como teleológico), todos los individuos que gozan de una inconsciencia excesiva deberían verse impulsados por una tendencia irresistible a una conciencia más alta. Pero, notoriamente, no ocurre así. Hay capas enteras de población en las cuales, pese a su inconsciencia notoria, no se produce neurosis. Los pocos que sufren este destino son propiamente gente "superior" que empero, por cualquier causa, han permanecido mucho tiempo en un estadio primitivo. A la larga, su naturaleza no pudo soportar el estancamiento en esa condición apagada, contranatural para ellos; a causa de la estrechez de su conciencia y de su restricción existencial, dejaron sin gastar una energía que, acumulándose en el inconsciente, acabó por estallar en la forma de una neurosis más o menos aguda. Tras este simple mecanismo no tiene por qué haber necesariamente un "plan". Basta perfectamente una inmediata concebible tendencia hacia la realización del sí-mismo para explicarlo. Podría hablarse también de una maduración tardía de la personalidad.

En cuanto resulta altamente verosímil que estemos más bien muy alejados aún de haber ascendido a la cumbre de la conciencia absoluta, cada cual es capáz todavía de una conciencia más amplia, por lo cual puede suponerse también que los procesos inconscientes llevan siempre y en todas partes a la conciencia contenidos que, si se reconocieran, agrandarían la amplitud consciente. Visto así, el inconsciente aparece como un ámbito de experiencia de indefinida extensión. Si fuera meramente reactivo con respecto a la conciencia, podría describírselo adecuadamente como *un mundo psíquico reflejo o especular* [*psychische Spiegelwelt*]. En tal caso, la fuente esencial de todos los contenidos y actividades estaría en la conciencia, y en el inconsciente no se encontraría nada en absoluto sino, en el mejor de los casos, imáge-

nes especulares de contenidos conscientes. El proceso creativo estaría encerrado en la conciencia, y todo lo nuevo no sería más que descubrimiento o lucubración de ella misma. Los hechos empíricos se pronuncian en contra de esa hipótesis. Todo individuo creativo sabe que la espontaneidad es la cualidad esencial del pensamiento creador. Por no ser el inconsciente mero reflejo reactivo sino actividad productiva autónoma, su ámbito de experiencia constituye un mundo propio, una realidad propia, de la cual podemos decir que influye sobre nosotros como nosotros sobre ella; lo mismo, pues, que decimos del ámbito de experiencia del mundo externo. Y, como en éste los objetos materiales son los elementos que lo constituyen, así los factores psíquicos son los objetos en el mundo aquél.

La noción de objetividad psíquica no es de modo alguno un descubrimiento, sino, antes bien, una de las más tempranas y generales "conquistas" de la humanidad: la convicción de un *mundo de espíritus* concretamente existente. En verdad, el mundo de espíritus nunca fue un descubrimiento, como por ejemplo el de la producción del fuego por fricción, sino la experiencia o la toma de conciencia de una realidad que en nada cedía a la del mundo material. Dudo mucho de que haya primitivos desconocedores del "efecto mágico" o de la "sustancia mágica". ("Mágico" es simplemente otro nombre para lo psíquico.) Parece también que prácticamente todos ellos saben de la existencia de espíritus.[5] "Espíritu" designa un hecho psíquico. Así como nosotros distinguimos nuestra propia corporeidad de los cuerpos ajenos, así los primitivos (cuando tienen noción de un "alma") diferencian entre sus almas y los espíritus, vivenciados como ajenos, no pertenecientes a ellos mismos. Son objetos de percepción externa, mientras que la propia alma (o una de las diversas almas, cuando se suponen varias), concebida como emparentada por esencia con los espíritus, por lo común no es objeto de percepción presuntamente sensorial. El alma (o una de di-

5. En el caso de informes negativos, ha de pensarse siempre en la posibilidad de que el temor a los espíritus sea tan grande que la gente llegue a negar temerles. Yo mismo lo he observado entre los elgoñi.

versas almas) se convierte póstumamente en un espíritu que sobrevive al difunto, a menudo con un deterioro del carácter, lo cual contradice en parte la idea de una inmortalidad personal. Los batak[6] llegan a decir explícitamente que seres humanos buenos en vida se tornan, como espíritus, malévolos y peligrosos. Casi todo lo que cuentan los primitivos sobre las trastadas que los espíritus juegan a los vivos, y en general la imagen que dan de los fantasmas de difuntos, se corresponde hasta el detalle con los fenómenos que ha establecido la experiencia de los espiritistas. Y así como las comunicaciones de los "espíritus" en las sesiones de espiritismo permiten reconocer que se trata de actividades de fragmentos psíquicos, las manifestaciones de los espíritus entre los primitivos son también complejos inconscientes.[7] La importancia que la psicología moderna asigna al "complejo parental" está en inmediata continuidad con la experiencia primitiva acerca de la acción peligrosa que ejercen los espíritus de los padres. El mismo error de juicio que cometen los primitivos al suponer (no reflexivamente) que los espíritus son realidades del mundo exterior encuentra su continuidad en nuestra suposición (sólo en parte correcta) de que los padres reales sean responsables del complejo parental. En la originaria teoría del trauma del psicoanálisis freudiano, y aun después de ella, dicha suposición pasa por explicación científica. (Para evitar el equívoco, he propuesto la expresión "imago parental" [*Elternimago*].)[8]

El hombre ingenuo no tiene conciencia, naturalmente, de que los parientes próximos de quienes recibe influjo inmediato crean en él una *imagen*, la cual sólo en parte coincide con aquéllos, mientras que la parte restante está formada por material procedente del sujeto mismo. La *imago* nace de

6. Joh. Warneck, *Die Religion der Batak*, 1909.

7. Cf. Jung, "Die psychologischen Grundlagen des Geisterglaubens", en *Ueber psychische Energetik und das Wesen der Träume*, Zurich, Rascher, 1948, 2a. ed. [Versión castellana: *Energética psíquica y esencia del sueño*, Buenos Aires, Paidós, 1973, 3a. ed.]; y también A. Jaffé, *Geistererscheinungen und Vorzeichen*, 1958.

8. Esta expresión fue tomada por el psicoanálisis, mientras que en la psicología analítica fue sustituida por las de "imagen primordial" y "arquetipo parental". N. d. l. C.

las influencias de los padres y de las reacciones específicas del niño; es, pues, una imagen que sólo muy limitadamente reproduce al objeto. Para el hombre ingenuo, claro está, los padres son tales como él los ve. La imagen queda inconscientemente proyectada, y cuando los padres mueren esa proyección sigue operante, como si fuese un espíritu existente de por sí. El primitivo habla entonces de los espíritus de los padres, que reaparecen en la noche ("aparecidos")*; el moderno los llama complejo paterno o materno.

Cuanto más restringido es el campo de la conciencia de un ser humano, tanto más aparecen contenidos psíquicos (imágenes) como si fuesen externos, o sea como espíritus o como potencias mágicas, proyectadas sobre otros (magos, hechiceros). En cierto grado superior de desarrollo, cuando ya existen representaciones del alma, ya no todas las imágenes se proyectan (cuando esto ocurre, hablan también los árboles y las piedras entre sí), sino que tal o cual complejo por lo menos está tan anexado a la conciencia que se lo vivencia como perteneciente y no ya como extraño a ella. Sin embargo, este sentido de pertenencia no va al comienzo tan lejos que el complejo en cuestión sea vivenciado como un contenido de conciencia subjetivo. Permanece, en cierto modo, entre la conciencia y el inconsciente, en la penumbra, por así decirlo, por un lado perteneciente o afín al sujeto de la conciencia, pero por el otro dotado de una existencia autónoma, y como tal enfrentado a la conciencia, o en todo caso no necesariamente sumiso a la intención subjetiva, sino quizá hasta llegando a dominarla; con frecuencia fuente de inspiración, de prevención o de información "sobrenatural". Psicológicamente tal contenido se explicaría como un complejo parcialmente autónomo, aún no plenamente integrado a la conciencia. Las almas de los primitivos, el *ba* y el *ka* egipcios, son complejos así. En un grado superior, y especialmente entre los pueblos civilizados de Occidente, ese complejo es siempre una entidad femenina (*anima, psykhê*), y ello no seguramente sin importantes y más profundos motivos.

* Jung usa el término francés: *revenante*. [T.]

2. *ANIMA Y ANIMUS*

Entre los espíritus posibles, los de los padres son prácticamente los de mayor importancia, de donde el *culto de los antepasados*, de difusión universal, que originariamente servía para apaciguar a los "aparecidos", pero en un grado superior llegó a ser una institución esencialmente moral y educativa (el caso de China). Los padres son para el niño los parientes más próximos y de mayor influjo. Pero el adulto se separa de este influjo; las imágenes parentales son rechazadas lo más posible de la conciencia y, por la persistencia de sus efectos, tal vez incluso represores, fácilmente toman signo negativo. De este modo las imágenes parentales permanecen como algo extraño a la conciencia, en una "exterioridad" psíquica. Lo que para el varón adulto aparece como influjo inmediato del ambiente, en lugar de los padres es la *mujer*. Ella acompaña al hombre, le es allegada, en la medida en que conviven y están en una etapa semejante de la vida; no le está por encima ni por la edad, ni por la autoridad, ni por la fuerza física. Pero constituye un factor de gran influjo, que, como los padres, suscita en el varón una imago de naturaleza relativamente autónoma, aunque no separada, como la imago parental, sino tal que ha de mantenerse asociada a la conciencia. La mujer, con su psicología tan diferente de la del varón, es (y siempre ha sido) una fuente de información sobre cosas para las cuales el varón es ciego. Ella puede significarle inspiración; su capacidad intuitiva, a menudo superior a la de él,

puede suministrarle útiles advertencias, y su sentir, orientado a lo personal, puede mostrarle vías al varón que a éste, por su sentir menos personalmente orientado, le habrían sido inhallables. En este sentido, es totalmente acertado lo que dice Tácito sobre las mujeres germánicas.[1]

En esto radica sin duda una de las fuentes principales para la asignación de cualidad femenina al alma. Pero no parece ser la única. En efecto, ningún varón lo es tanto y tan exclusivamente que no tenga en sí algo de femenino. Antes bien, es un hecho que precisamente en hombres muy viriles se da (ciertamente muy protegida y oculta) una vida afectiva muy tierna (a menudo injustamente calificada de "femenina"). Se considera virtud en el varón reprimir al máximo los rasgos femeninos, como se consideraba —hasta ahora por lo menos— inconveniente en la mujer el mostrarse varonil. La represión de rasgos e inclinaciones femeninas lleva, como es natural, a una acumulación de esas tendencias en el inconsciente. No menos natural resulta que la imago femenina (el alma) se haga receptáculo de las mismas; por eso el varón, en su elección de pareja, sucumbe muy a menudo a la tentación de conquistar a aquella mujer que corresponde más a la índole particular de su feminidad inconsciente, o sea en la cual su alma puede proyectarse sin encontrar mayores objeciones. Si bien tal elección se ve y vivencia lo más a menudo como el caso ideal, también puede suceder que de ese modo el hombre se haya manifiestamente casado con el peor de sus lados flacos. (Lo cual podría explicar muchos matrimonios en extremo sorprendentes.)

Ahora bien; me parece que, junto con el influjo de la mujer, la propia feminidad del varón es otro factor que explica el género femenino del complejo anímico. No podría tratarse a este respecto de una mera "casualidad" lingüística, algo así como la de que el Sol sea femenino en unas lenguas y masculino en otras, pues tenemos el testimonio del arte de todos los tiempos, y además la célebre pregunta: *habet mulier animan*? Sin duda la mayoría de los varones dotados de alguna intuición psicológica captan lo que quiere expresar Rider Haggard cuando habla de *She-who-must-be-obeyed* [Ella-

1. Cf. Tácito, *Germania*, Parágrafos 18,19.

quien-debe-ser-obedecida] o qué cuerda hace vibrar en ellos la descripción que Benoît hace de Antinea.[2] Suelen también advertir fácilmente qué tipo de mujer encarna mejor ese aspecto secreto pero muchas veces intuido con harta claridad.

Precisamente la amplia aceptación que encuentran obras como las mencionadas sugiere que en esa imagen femenina del *anima* ha de residir algo supraindividual, algo que no tiene una efímera existencia debida a la mera singularidad de tal o cual individuo, sino que constituye algo típico, arraigado en alguna parte con raíces más profundas que las meras conexiones superficiales visibles aquí apuntadas. Tanto Rider Haggard como Benoît expresan inequívocamente esa intuición en el *aspecto histórico* de sus figuras del *anima*.

Sabido es que no hay ni es posible ninguna experiencia humana sin la intervención de una predisposición subjetiva. ¿Pero en qué consiste esta predisposición? Consiste, en última instancia, en una estructura psíquica innata que permita al hombre, de modo general, tener tal experiencia. Así, la naturaleza del varón presupone la de la mujer, corporal y espiritualmente. Su sistema está orientado a priori a la mujer, como lo está a todo un determinado mundo con agua, luz, aire, sal, hidratos de carbono, etcétera. La forma del mundo en que ha nacido le es ya innata como *imagen virtual*. Y así le son también innatos, como predisposiciones psíquicas, como imágenes virtuales, los padres, la mujer, los hijos, el nacimiento y la muerte. Estas categorías a priori son, naturalmente, de orden colectivo; son imágenes de padres, mujer e hijos en general, no algo así como predestinaciones individuales. De modo que tales imágenes han de concebirse como vacías de contenido y, por lo tanto, inconscientes. Sólo asumen contenido, influjo y finalmente conciencia al encontrar hechos empíricos que excitan la predisposición inconsciente y la despiertan a la vida. Son en cierto sentido *los sedimentos de todas las experiencias de la serie de antepasados, pero no esas experiencias mismas*. Así por lo menos aparecen a nuestro limitado saber actual. (Debo confesar que nunca he podi-

2. Cf. Rider Haggard, *She*, 1887. [Versión castellana: *Ella* (varias ediciones)], y Pierre Benoît, *L'Atlantide*, 1919. [Versión castellana: *La Atlántida* (varias ediciones).]

do hallar hasta ahora pruebas infalibles para la herencia de imágenes de la memoria, pero no lo considero absolutamente excluido, pues, junto a esos sedimentos colectivos, que no contienen nada individualmente determinado, también pueden haber recuerdos heredados que sí lo estén.)

Existe una imagen colectiva hereditaria de la mujer en el inconsciente del varón, por medio de la cual él capta la naturaleza de ella. Esta imagen hereditaria es la tercera fuente importante de la feminidad del alma.

Como ya habrá comprendido el lector, aquí no se trata en modo alguno de un concepto filosófico ni religioso del alma, sino del reconocimiento psicológico de que existe un complejo psíquico semiconsciente de función parcialmente autónoma. Claro está que esta comprobación tiene que ver con un concepto filosófico o religioso del alma tanto o tan poco como la psicología con la filosofía o la religión. No quisiera dejarme llevar aquí en modo alguno a una "querella de las facultades" intentando decirle al teólogo o al filósofo qué es lo que él entiende propiamente por "alma". Pero tengo que disuadir a ambos de querer prescribir al psicólogo lo que él *debería* entender por ese término. La cualidad de inmortalidad personal que la perspectiva religiosa atribuye generalmente al alma puede ser reconocida por la ciencia sólo como un indicio psicológico, que para ella está incluido en el concepto de autonomía. La cualidad de inmortalidad personal no es en modo alguno un rasgo siempre anejo al alma en las concepciones primitivas, ni siquiera la pura y simple inmortalidad. Pero, más allá de tales concepciones, para la ciencia inaccesibles, "inmortalidad" significa por lo pronto sólo una actividad psíquica que trasciende los límites de la conciencia. "Más allá de la tumba" o "de la muerte" significa psicológicamente "más allá de la conciencia", ni puede apenas significar otra cosa, pues el aserto de la inmortalidad es formulado siempre y únicamente por un hombre vivo, que, como tal no está en todo caso en condiciones de hablar desde un estado "más allá de la tumba".

La autonomía del complejo anímico da sustento, naturalmente, a la representación de una entidad personal invisible que vive aparentemente en un mundo diferente del nuestro. Entonces, en la medida en que la actividad del alma se

experimenta como la de una entidad autónoma aparentemente no ligada a nuestra transitoria corporeidad, puede surgir fácilmente la idea de que esa entidad exista de por sí, acaso en un mundo de cosas invisibles. Por cierto no resulta evidente sin más que la invisibilidad de esa entidad autónoma implique su inmortalidad también. La noción de inmortalidad podría tener origen en otro hecho antes mencionado: el peculiar aspecto histórico del alma. Rider Haggard ha dado en *Ella* una de las mejores descripciones de ese carácter. Cuando los budistas dicen que con el progresivo perfeccionamiento por interiorización surge el recuerdo de encarnaciones anteriores, se refieren sin duda al mismo hecho psicológico, si bien con la diferencia de que asignan el factor histórico no al alma sino al sí-mismo. Ahora bien; responde enteramente a la actitud espiritual de Occidente, hasta hoy por completo extravertida, atribuir, por vía del sentir (y de la tradición), la inmortalidad a un alma a la que se diferencia más o menos del propio *yo*, y del cual está también diferenciada por su cualidad femenina. Sería perfectamente lógico si, por una profundización de la hasta ahora descuidada cultura introvertida del espíritu, se produjera una transformación que nos acercara a una de las modalidades espirituales de Oriente, desplazando la cualidad de inmortalidad de la ambigua figura del alma (*anima*) al sí-mismo. Es, en efecto, esencialmente la sobreestimación del objeto material externo lo que hace constelarse en lo interno una figura espiritual e inmortal (con fines, naturalmente, de compensación y autorregulación). En el fondo, el factor histórico es anejo no sólo al arquetipo de lo femenino sino a todos los arquetipos en general, es decir, a todas las unidades hereditarias, tanto espirituales como corporales. Pues nuestra vida es lo mismo que era desde eternidades. En todo caso no es, para nuestra mente, nada transitorio, pues los mismos procesos fisiológicos y psicológicos que han sido propios del hombre desde cientos de milenios siguen perdurando y dan al sentir interno la profundísima intuición de una continuidad "eterna" de lo vivo. Nuestro sí-mismo, como síntesis de nuestro sistema vital, no sólo contiene, empero, el sedimento y la suma de toda vida vivida, sino que es también el punto de partida, el seno materno preñado de toda vida futura, cuyo presentimiento se da tan claramente al sentir interno

como el aspecto histórico. De estos fundamentos psicológicos nace legítimamente la idea de inmortalidad.

En la concepción oriental falta el concepto de *anima* tal como aquí lo hemos expuesto; falta también, lógicamente, el concepto de persona. Esto no puede ser casual, pues, como he señalado antes, entre persona y *anima* existe una relación compensatoria.

La persona es un complicado sistema de relaciones entre la conciencia individual y la sociedad, adecuadamente caracterizable como una especie de máscara destinada por una parte a producir en los demás una determinada impresión y por otra a encubrir la verdadera naturaleza del individuo. Sólo puede sostener que esto último sea superfluo quien se identifique en tal medida con su persona que no conozca nada más de sí; sólo puede tener la ilusión de que sea innecesario lo primero quien no tenga conciencia de la verdadera naturaleza del prójimo. La sociedad espera, y hasta debe esperar, de cada individuo que desempeñe su papel asignado lo más perfectamente posible, por lo tanto que quien es párroco no sólo cumpla objetivamente sus funciones profesionales sino además en todo momento y circunstancia desempeñe su función de párroco de modo inobjetable. La sociedad lo desea así como una forma de garantía: cada cual debe estar en su lugar, uno es zapatero, otro poeta; no se espera que sea una cosa y otra. Incluso no es aconsejable ser ambas cosas, pues resultaría algo inusitado: el que lo fuera sería "otro" que los otros, no del todo digno de confianza. En el mundo académico se le diría un "diletante"; en lo político, un "factor imponderable"; en lo religioso, un "librepensador". En suma, caería sobre él la sospecha de inconfiabilidad e insuficiencia, pues la sociedad está persuadida de que sólo un zapatero que no sea poeta produce zapatos de buena calidad. El presentar al mundo una faz inequívoca es cosa de importancia práctica, pues el hombre medio, el único que la sociedad reconoce, debe tener la cabeza en *una sola* cosa para poder realizar algo con destreza: dos sería demasiado para él. Nuestra sociedad está orientada sin duda alguna según esos ideales. Por ello no es sorprendente que quien aspire al éxito deba tener en cuenta tales expectativas. Como, naturalmente, nadie puede reducir exhaustivamente a la satisfacción de las mismas su

individualidad, la construcción de una personalidad artificial se hace inevitablemente necesaria. Las exigencias de la formalidad y las buenas costumbres constituyen un motivo más para adoptar una máscara adecuada. Detrás de ella nace entonces lo que se denomina la "vida privada". Esta harto conocida división de la conciencia en dos figuras, a menudo divergentes hasta lo ridículo, constituye una dicotomización psicológica que no puede dejar de tener consecuencias para el inconsciente.

La construcción de una persona adecuada a lo colectivo significa una tremenda concesión del mundo externo, un verdadero autosacrificio, que obliga al yo a entrar en una directa identificación con tal persona; de modo que hay gente que cree ser en efecto aquello que representa. La "pérdida del alma" que entraña tal actitud es sólo aparente, sin embargo, pues el inconsciente no tolera en ninguna circunstancia tal desplazamiento del centro de gravedad. Si observamos críticamente tales casos, descubrimos que la excelente máscara tiene en lo interno una "vida privada" compensatoria. El piadoso Drummond cierta vez se quejó de que "el mal humor es el vicio de los virtuosos". Naturalmente, quien se construye una persona demasiado buena, cosecha en cambio un humor irritable. Bismarck tuvo accesos histéricos de llanto convulsivo, y Wagner mantuvo toda una correspondencia sobre cinturones de seda para *robe-de-chambre*; Nietzsche escribía cartas a un "querido lama"; Goethe sostenía conversaciones con Eckermann; etcétera. Pero hay cosas más refinadas que los triviales lapsus de los héroes. Tuve cierta vez oportunidad de conocer a un hombre de todo punto venerable: no habría sido inconveniente denominarlo un santo. Durante tres días estuve buscándole la vuelta, sin poder descubrir en él para nada la flaqueza del mortal. Mi sentimiento de inferioridad llegó a hacerse amenazante y empecé a pensar seriamente en cómo mejorarme yo. Pero al cuarto día vino a consultarme su mujer. . . Nada semejante volvió a ocurrirme desde entonces. Pero de ese modo aprendí que quien se hace uno con su persona puede expresar todo lo perturbador a través de su mujer sin que ella se dé cuenta de ese sacrificio, que pagará con una neurosis severa.

Estas identificaciones con el papel social son abundante

fuente de neurosis. El ser humano no puede deshacerse impunemente de sí en beneficio de una personalidad artificial. El solo intento de proceder de ese modo desencadena en todos los casos usuales reacciones inconscientes: humor caprichoso, estados emotivos, angustias, representaciones obsesivas, debilidades, vicios, etcétera. El "hombre fuerte" de la sociedad es muy a menudo en su "vida privada" como un niño frente a sus estados afectivos; su disciplina en público (que él exige muy particularmente de los otros) se viene abajo de modo lamentable en lo privado. Su "gusto por el trabajo" tiene en casa la cara melancólica; su moral pública "intachable" tiene detrás de la máscara un extraño aspecto —no queremos referirnos a acciones sino sólo a fantasías, pero también las esposas de hombres así tendrían algo que contar—; en cuanto a su abnegado altruismo, los hijos son de diferente parecer.

En la medida en que el mundo incita a identificarse con la máscara, el individuo queda librado también a los influjos de su interior. "Lo alto se apoya en lo bajo", dice Lao-tsé. Desde el interior puja un opuesto, como si el inconsciente oprimiera al yo con la misma fuerza con que éste es atraído por la persona. La falta de resistencia exterior frente a la seducción de la persona implica una análoga debilidad interior frente a los influjos del inconsciente. Por fuera se actúa un papel afectivo y vigoroso, por dentro se desarrolla ante los influjos del inconsciente una debilidad femenil; estados de ánimo y humores cambiantes, ansiedad, hasta una sexualidad afeminada (que culmina en la impotencia) alcanzan paulatinamente el predominio.

La persona, la imagen ideal del varón tal como debiera ser, se compensa interiormente por esa debilidad femenina, y, como el individuo representa en lo exterior al hombre fuerte, así en lo interior se hace mujer, o sea *anima*;[3] pues es el *anima* la que se enfrenta a la persona. Pero, ya que lo interno es oscuro e invisible para la conciencia extravertida y además uno puede concebir tanto menos su propia debilidad

3. Para la definición de estos conceptos, cf. Jung, *Psychologische Typen*, definiciones, s. v. "alma" e "imagen del alma". [Véase Nota 2 al Capítulo 1.]

cuanto más se identifica con la persona, la contraparte de la persona, el *anima*, permanece enteramente en lo oscuro, de ahí que inmediatamente sea proyectada, con lo que el héroe viene a quedar bajo la férula de su mujer. Ella, si su dominio crece en proporción considerable, lo sobrelleva mal. Entonces se inferioriza, con lo que aporta al varón la bienvenida prueba de que no es él, el héroe, el inferior en la "vida privada", sino su mujer. Además, ésta tiene la ilusión, tan atractiva para muchas, de que por lo menos, a pesar de su propia insignificancia, se ha casado con un héroe. A este juego de ilusiones le suelen llamar "la vida".

Ahora bien; así como para el objetivo de la individuación o realización del sí-mismo es indispensable que se sepa diferenciar entre cómo aparece uno para sí y cómo para los demás, así también es necesario para el mismo objetivo tomar conciencia de su invisible sistema de relación con el inconsciente, o sea, del *anima*, para poder diferenciarse de ella. De algo que permanece inconsciente, diferenciarse es imposible. En la cuestión de la persona, es fácil, naturalmente, hacer claro a cualquiera que él y su función son dos cosas distintas. En cambio, resulta difícil diferenciarse del *anima*, tanto más cuanto que es invisible. Uno hasta suele partir del prejuicio de que todo cuanto viene de adentro nace de su fondo esencial más propio y originario. El "hombre fuerte" nos concederá acaso que él es en efecto gravemente indisciplinado en su "vida privada", pero que ése es *su punto flaco*, con el cual se declarará solidario en cierta medida. En esta tendencia hay, naturalmente, una parte no desdeñable de herencia cultural. En efecto, si el sujeto reconoce que su ideal persona es responsable de su nada ideal *anima*, entonces sus ideales se tambalean, el mundo se hace ambiguo, él mismo se hace ambiguo. El bien se le convierte en objeto de duda; peor aun, le asalta la duda sobre la bondad de sus propias intenciones. Si se reflexiona sobre cuán poderosos presupuestos históricos condicionan nuestra más privada idea de lo que es una buena intención, se comprenderá que para lo que es hasta hoy nuestra concepción del mundo resulte más agradable acusarse de una debilidad personal que trastornar los ideales.

Pero puesto que los factores inconscientes son hechos tan condicionantes como las magnitudes que regulan la vida

de la sociedad, y tan colectivos los unos como las otras, puedo aprender a diferenciar entre lo que *yo* quiero y lo que se me impone desde el inconsciente, lo mismo que sé diferenciar entre lo que *yo* deseo y lo que mi función social me exige. Por cierto, lo primero captable son sólo las exigencias incompatibles de lo externo y lo interno, y el yo está en el medio, como entre el martillo y el yunque. Frente a este yo, empero, que no es mayormente otra cosa que un balón peloteado entre las exigencias externas e internas, hay alguna instancia difícilmente determinable, a la que en ninguna circunstancia quisiera aplicar el capcioso nombre de "conciencia moral",* aunque el término mismo, en su mejor interpretación, la designaría muy adecuadamente. En qué ha venido a parar la "conciencia moral" entre nosotros, lo ha pintado Spitteler con insuperable humor.[4] De modo que más vale mantenerse a la mayor distancia posible de ese término. Será mejor tener presente que ese juego trágico de oposición entre lo interno y lo externo (representado en *Job* y *Fausto* como una apuesta de Dios) es en el fondo la energética del proceso vital, esa tensión de opuestos indispensable para la autorregulación. Por diferentes que esas fuerzas contrastantes sean en manifestación y propósito, en el fondo significan y quieren la vida del individuo, con respecto al cual fluctúan como la balanza respecto al eje. Precisamente porque están en relación recíproca, se concilian en una unidad de sentido mediadora, la cual, por decirlo así, necesariamente nace, voluntariamente o no, del individuo, y éste por eso la presiente. Uno tiene el sentido de lo que debería y de lo que podría ser. Volver la espalda a este presentimiento significa extravío, error, enfermedad.

Sin duda no por acaso derivan del latín *persona* los conceptos modernos de "personalidad" y "personal". Así co-

* A diferencia de *Bewusstsein*, "conciencia (psicológica)", *Gewissen* es la "conciencia moral"; aunque a veces se diferencia "conciencia" y "consciencia" respectivamente, aquí se ha preferido mantener la perífrasis para la segunda. [T.]

4. Cf. Carl Spitteler, *Prometheus und Epimetheus*, Jena, 1915; y Jung, *Psychologische Typen*, 1950, pág. 227 y sigs. [Véase Nota 2 al Capítulo 1].

mo puedo afirmar de mi *yo* que es personal, o que es una personalidad, así también puedo decir de mi persona que es una personalidad, con la cual más o menos me identifico. El hecho de que entonces haya en uno propiamente dos personalidades no tiene por qué asombrar, ya que cualquier complejo autónomo o sólo relativamente autónomo posee la propiedad de aparecer como personalidad, o sea *personificado*. Donde mejor puede observarse esto es en las llamadas manifestaciones espiritistas de escritura automática y prácticas análogas. Los textos producidos son siempre aserciones personales y enunciadas en primera persona, como si tras cada fragmento de oración emitido estuviese una personalidad. El entendimiento ingenuo no puede, entonces, sino pensar en espíritus. Como es notorio, cosa semejante se observa también en las alucinaciones de los enfermos mentales, aunque en estos casos suele ser más evidente que en los primeros que se trata de pensamientos más o menos fragmentarios cuya conexión con la personalidad consciente se hace a menudo visible sin más a cualquiera.

La propensión de los complejos relativamente autónomos a una personificación inmediata es también la causa por la cual la persona aparece como tan "personal" que el yo puede sin demasidas dificultades ponerse en duda acerca de cuál es su "personalidad" verdadera.

Ahora bien; lo mismo que es válido para la persona y para todos los complejos autónomos en general, lo es también para el *anima*: ésta es igualmente una personalidad, y por eso permite tan fácilmente su proyección sobre una mujer; es decir, en la medida en que permanece inconsciente, está siempre proyectada, pues *todo lo inconsciente se proyecta*. La primera portadora de la imagen del alma es normalmente la madre, y lo son más tarde las mujeres que estimulan el sentir del varón, no importa que sea de modo positivo o negativo. Por ser la madre la primera portadora de la imagen del alma, la separación de con ella es ocasión tan delicada como importante, de máxima significación educativa. De ahí que se encuentre ya entre los primitivos gran número de ritos que organizan esa separación. La mera entrada en la adultez y la separación externa no bastan; hacen falta además los impresionantes ritos de iniciación puberal y de renacimiento,

para hacer plenamente efectiva la separación de la madre (y de la infancia).

Así como el padre representa una protección contra los peligros del mundo exterior y de ese modo se constituye para el hijo en imagen modelo de la persona, la madre es para él una protección contra los peligros que lo amenazan desde lo oscuro del alma. Por eso en la iniciación puberal recibe el iniciando enseñanza sobre las cosas del más allá, con lo cual se lo pone en estado de prescindir de la protección materna.

El hombre civilizado moderno no cuenta con esas medidas de educación, en el fondo excelentes pese a su carácter primitivo. La consecuencia es que el *anima* se transfiere a la mujer en forma de imagen materna, con el resultado de que el hombre apenas se casa se vuelve infantil, sentimental, dependiente y sometido, o, en otro caso, de mal carácter, tiránico y quisquilloso, siempre atento al prestigio de su superioridad masculina. Lo segundo es, naturalmente, sólo la inversión de lo primero. La protección contra el inconsciente que representaba la madre para él no tiene sustituto en el hombre moderno; por eso configura inconscientemente su pareja ideal de modo que su mujer deba asumir en lo posible el rol mágico materno. So capa del matrimonio ideal, busca en realidad la protección de la madre, y así viene a encajar seductoramente el instinto posesivo que la mujer tiene. El temor masculino a la oscura impredecibilidad del inconsciente presta a la mujer una fuerza ilegítima y conforma al matrimonio como una tan "íntima unión", que amenaza constantemente con estallar por tensión interna; o bien el hombre, en actitud de protesta, hace todo lo contrario, y el resultado es el mismo.

A mi modo de ver, para ciertos hombres modernos existe una necesidad de hacer visible no sólo la persona, sino también el *anima*. Como nuestra conciencia —de acuerdo con el estilo occidental— mira hacia afuera, lo interno permanece en sombras. Pero esta dificultad puede superarse fácilmente, tratando de observar con la misma concentración y crítica ese material psíquico que no se manifiesta en lo exterior sino que sólo sale a la luz en la vida privada. Como uno está acostumbrado a callar con vergüenza ese otro lado (quizá hasta a la propia esposa, temblando de que ella pudiera llegar a develarlo), y, si descubierto, a confesarlo pesaroso como

su "lado flaco", el único método de educación suele consistir en que uno suprima en lo posible o reprima esas debilidades, o por lo menos las oculte a los demás. Pero con esto nada se consigue.

Lo que realmente hay que hacer puede explicarse mejor con el ejemplo de la persona. En ella todo es claro y visible, mientras que en el *anima*, para nosotros los occidentales, todo es oscuro. Cuando el *anima* tuerce en gran medida las buenas intenciones de la conciencia determinando una vida privada que contrasta negativamente con el esplendor de la persona, ocurre algo análogo a cuando alguien ingenuo, que ni sospecha que la persona exista, choca en el mundo con las más penosas dificultades. Hay gente así, carente de una persona desarrollada —"canadienses ignaros de la pulida cortesía europea"—, que va tropezando socialmente de *gaffe* en *gaffe*, por completo inofensiva y cándida; son esos personajes aburridos, llenos de espontaneidad; o niñitos enternecedores; o, si de mujeres se trata, Casandras fantasmales temidas por su falta de tacto, incomprendidas eternas que no saben lo que hacen y cuentan por eso con la indulgencia de antemano, puras soñadoras que no ven el mundo. Estos son los casos en que podemos notar qué efecto produce el descuidar la persona y lo que debería hacerse para remediar el mal.

Gentes así sólo pueden evitar toda clase de decepciones y sufrimientos, escenas desagradables y violencias, si aprenden a ver cómo se comporta uno en el mundo, o comprender lo que la sociedad espera de ellas; deben entender que existen factores y personas que les son muy superiores; deben advertir qué significa para los demás lo que ellas hacen; etcétera. Esto, claro está, es el plan de enseñanza de una escuela de párvulos, desde la perspectiva de quien ha construido su persona en la medida conveniente. Pero tomemos la cosa por la otra punta: si al que posee una persona espléndida lo confrontamos con su *anima* y con el que no tiene una persona desarrollada, veremos que el primero está tan bien instruido sobre las cosas del *anima* como el otro sobre las cosas del mundo. El uso que uno y otro hagan de su respectivo conocimiento puede ser, y lo más probable será, a todas luces defectuoso.

Para el individuo con la persona desarrollada el punto

de vista de la existencia de realidades internas no es, por supuesto, en absoluto evidente, como no lo es para el otro la realidad del mundo, que para él tiene el mero valor de un campo de juego entretenido o fantástico. Pero, naturalmente, las realidades internas y su pleno reconocimiento son la condición sine qua non para encarar con seriedad el problema del *anima*. Si para mí el mundo exterior no es sino un fantasma, ¿cómo puedo tomarme en serio el trabajo de construirme un complicado sistema de relaciones y ajustes? De modo análogo, el punto de vista de "no son más que fantasías" nunca me impulsará a tomar las manifestaciones de mi *anima* sino como estúpidas debilidades. Pero si sostengo el punto de vista de que el mundo es *tanto* externo *como* interno, que el atributo de realidad conviene tanto al de adentro como al de afuera, debo, consecuentemente, interpretar los trastornos e inconvenientes que me asaltan desde adentro como síntomas de una adaptación defectuosa al mundo interno. Tal como los golpes que recibe en el mundo el indefenso no pueden curarse por represión moral, así tampoco es de ayuda registrar resignadamente las propias "flaquezas" como tales. Allí hay motivos, intenciones y consecuencias en que pueden intervenir la voluntad y la comprensión. Tomemos, por ejemplo, ese digno señor "intachable", benefactor público, que tiene aterrada a su mujer y a sus hijos por sus arrebatos de cólera y su explosivo malhumor. ¿Qué hace el *anima* en un caso así?

Lo vemos enseguida si dejamos que las cosas sigan su curso natural: la mujer y los hijos se le enajenarán, y en torno a él se formará un vacío. Al principio lamentará el mal corazón de su familia y si es posible empeorará aún su actitud. Con ello acabará de enajenársela. Si sus espíritus tutelares no lo han abandonado del todo, al cabo de cierto lapso notará su aislamiento, y, en su soledad, empezará a comprender qué es lo que ha causado tal separación. Tal vez se pregunte, atónito: "¿qué demonio se ha apoderado de mí?"; sin comprender, claro está, el sentido de esta metáfora. A lo que sigue el arrepentimiento, la reconciliación, el olvido, la represión, y poco después otro estallido. Evidentemente, es una separación lo que el *anima* intenta forzar. Esta tendencia, naturalmente, no favorece el interés de nadie. El *anima* se interpone como una amante celosa que quiere enajenar al hombre de su familia. El

acceso a un cargo público o a cualquier otra posición social ventajosa puede tener el mismo efecto, y en tal caso nos resulta comprensible la fuerza seductora.

Pero el *anima*, ¿de dónde recibe la fuerza para ejercer esa atracción? Por analogía con la persona, debería haber tras ella algún tipo de valores u otras cosas importantes por su influjo, como por ejemplo perspectivas atrayentes. En tales momentos, hay que guardarse de racionalizar. A uno podría ocurrírsele que el digno señor tenga en vista alguna otra mujer. Podría ser así, hasta podría el *anima* haberse valido de eso como el medio más eficaz para sus propósitos. En todo caso, sería interpretar mal la cosa verla como un fin en sí, pues el intachable señor, que se ha casado correctamente según la ley, puede de no menos correcta y legalmente divorciarse; lo cual no haría variar en un ápice su actitud fundamental; simplemente se tendría el mismo cuadro con otro marco.

De hecho, este arreglo es un método que aparece con frecuencia para sellar separaciones... y bloquear soluciones definitivas. Por eso es sin duda más razonable no suponer que el objetivo último de la separación sea esa posibilidad inmediata. Antes bien, parece indicado investigar los trasfondos de tal tendencia del *anima*. El primer paso consistirá en lo que yo llamaría la *objetivación del anima*, o sea la negativa estricta a ver la tendencia a la separación como una debilidad propia del yo. Sólo cumplido esto se hace posible en cierta medida preguntar al *anima*: "¿Por qué quieres esta separación?" El formular la pregunta de ese modo personalizado tiene una gran ventaja: se reconoce así la personalidad del *anima* y se hace posible la relación con ella. Cuanto más personalmente se la tome, tanto mejor.

Ahora bien; para quien esté habituado a proceder de un modo puramente intelectual y racionalista, esto parecerá simplemente ridículo. Por cierto sería el colmo del absurdo que alguien quisiera sostener en cierto modo un diálogo con su persona, reconocida como un mero instrumento psicológico de relación. Pero esto sólo sería absurdo para quien tiene una persona. En cambio, el que no la tiene *no es a este respecto sino un primitivo*, que, como se sabe, está con sólo un pie en lo que nosotros consideramos comúnmente la realidad, y con el otro en el mundo de los espíritus que para él es efectiva-

mente real. El personaje de nuestro ejemplo es, en este mundo, un europeo moderno, pero, en el mundo de los espíritus, un niño del paleolítico. Por lo tanto, tendrá que conformarse con una especie de escuela de párvulos prehistórica hasta que haya adquirido un concepto adecuado de las fuerzas y factores vigentes en ese otro mundo. Hace, pues, lo único adecuado al tomar la figura del *anima* como una personalidad autónoma y dirigirle preguntas personales.

Entiendo esto como una verdadera técnica. Notoriamente, cualquiera, por así decirlo, tiene no sólo la peculiaridad sino también la capacidad de dialogar consigo mismo. Cuando quiera nos enfrentamos a un problema angustioso, nos preguntamos a nosotros mismos (¿o a quién?): "¿Qué debo hacer?", y nosotros mismos (¿o quién?) hasta llegamos a darnos la respuesta. Para nuestro propósito de alcanzar conocimiento de los trasfondos de nuestro ser no será sino una preocupación menor el que vivamos hasta cierto punto en una metáfora. Hemos de aceptar como símbolo de nuestro propio estancamiento en lo primitivo (o de nuestro gracias a Dios aun subsistente arraigo en la naturaleza) el que, como los negros, dialoguemos con nuestra "serpiente". Como la psique no es en absoluto una unidad sino una contradictoria multiplicidad de complejos, no nos resulta demasiado difícil la disociación necesaria para dirimir posiciones con el *anima*. El arte está en dejar plena voz a la otra parte, poner momentáneamente a su disposición, en cierta medida, el mecanismo de expresión, sin dejarse dominar por la repugnancia que pueda naturalmente sentirse hacia un juego tan aparentemente absurdo con uno mismo ni por las dudas sobre la "autenticidad" de esa voz. Precisamente este último punto es de largo alcance técnico. Pues, en efecto, estamos tan habituados a identificarnos con los pensamientos que surgen en nosotros, que siempre suponemos ser sus autores. Y, notablemente, a menudo sentimos la mayor responsabilidad subjetiva precisamente por las ideas más imposibles. Si uno fuera más consciente de qué estrictas leyes universales subyacen en las fantasías más extravagantes y caprichosas, estaría en mejores condiciones de ver tales ideas como sucesos objetivos, lo mismo que los sueños, de los cuales sin embargo uno no supone que sean invenciones deliberadas. Por cierto es menes-

ter la más completa objetividad y ausencia de prejuicios si se quiere dar al "otro lado" la oportunidad de convertirse en una actividad psíquica perceptible. A causa de la actitud represiva de la mente consciente, ese otro lado sería reducido a meras manifestaciones indirectas y puramente sintomáticas, de índole particularmente emocional, y sólo en momentos de una dominante conmoción afectiva aflorarían fragmentos del inconsciente en forma de ideas o imágenes. El inevitable síntoma concomitante es que el yo se identificaría momentáneamente con esas manifestaciones para, naturalmente, revocarlas al punto. A veces a uno se le antojan realmente aventuradas las cosas que puede decir en un estado de intensa emoción. Pero, como es notorio, se las olvida o aun se las niega. Por supuesto, hay que contar con tales mecanismos de desvaloración y negación si se quiere adoptar una actitud objetiva. El hábito de entrometerse para corregir o criticar es, ya por tradición, muy fuerte, y lo refuerza todavía un temor que uno no puede reconocer ante los demás ni ante sí mismo, el temor a verdades socavadas, reconocimientos peligrosos, percataciones desagradables, en suma, a todo aquello por lo cual tantos huyen como de la peste de estar a solas consigo mismos. Se dice que es egoísta o "malsano" ocuparse tanto de sí —"la propia compañía es la peor; en ella uno se vuelve melancólico"—; tales son los brillantes testimonios con que damos fe de nuestra hechura humana. Pero en la mentalidad occidental son indelebles. Quien piensa así evidentemente no repara en cuán placentera ha de ser para los otros la sociedad de tan cobardes y abyectos miserables. Ahora bien; por el hecho de que a menudo, en estados de conmoción, uno revela las verdades del otro lado, es aconsejable utilizar precisamente un estado afectivo así para dar a ese otro lado la oportunidad de expresarse. De modo que igualmente podría decirse que debería practicarse el arte de hablarse a sí mismo desde el ámbito de un estado afectivo intenso, como si tal afecto mismo hablara sin tomar en consideración nuestra crítica racional. Mientras habla el afecto, debe frenarse la crítica. Pero una vez que el afecto ha presentado su caso, debe ser sometido inmediatamente a una crítica concienzuda, como si nuestro interlocutor fuese un verdadero ser humano que nos importa mucho. Y no hay que dejar la cosa ahí: réplica y con-

trarréplica deben seguirse tanto tiempo como sea menester para que la discusión encuentre un final satisfactorio. Si el resultado lo es o no, sólo el sentir subjetivo puede decidirlo. De nada vale, por supuesto, hacerse trampas. Escrupulosa honestidad para consigo mismo y nada de anticipaciones precipitadas sobre lo que el otro lado podría decir son condiciones insoslayables para esta técnica de educación del *anima*.

Ese peculiar temor que los occidentales experimentamos por nuestro otro lado tiene algo en su favor. En efecto, no está del todo injustificado, aparte del hecho de que es muy real. No nos cuesta comprender el temor del niño y del primitivo ante el vasto y desconocido mundo. El mismo temor sentimos nosotros ante nuestro lado interno infantil, donde también nos asomamos a un mundo vasto y desconocido. Pero sólo tenemos la vivencia afectiva, sin conocer que es temor ante un mundo, pues se trata de un mundo invisible. Por eso respondemos o con meros preconceptos teóricos o con representaciones supersticiosas. Aun ante gente culta es imposible hablar del inconsciente sin ser tachado de misticismo. Ahora bien; el temor tiene su justificación en cuanto que los datos del otro lado hacen tambalear nuestra concepción racional del mundo en sus certezas científicas y morales, a las que con tanto ardor (precisamente por inseguras) damos fe. Si eso pudiera evitarse, entonces el enfático *quieta non movere* [que los perros que duermen mientan] del filisteísmo sería la única verdad recomendable; con esto quiero destacar expresamente que no recomiendo a nadie la antes considerada técnica como algo necesario, ni siquiera útil, por lo menos a nadie a quien no lo obligue una necesidad. Como hemos dicho, los niveles son diversos; hay gentes provectas que siguen siendo niños de pecho hasta su muerte, y en el año de gracia de 1927 siguen naciendo trogloditas. Hay verdades que no son verdaderas hasta pasado mañana, otras que lo eran hasta ayer; otras que no lo son en tiempo alguno.

Pero bien puedo concebir que alguien por una curiosidad, digamos sagrada, se aplique a esa técnica; tal vez un joven, que quisiera ponerse alas, no por cojera de sus pies, sino porque aspira a un vuelo solar. Pero un hombre crecido, en quien se han disipado demasiadas ilusiones, sólo por una necesidad compulsiva se acomodará a quedar así internamen-

te expuesto y humillado y a soportar otra vez las angustias del niño. No es cosa de nada estar entre un mundo diurno de valores ya descreídos e ideales maltrechos y un mundo fantástico sin sentido aparente. Tan grande es el desconcierto y zozobra de esta posición, que uno trataría de prenderse a una seguridad cualquiera, así sea un "prenderse atrás", por ejemplo a la madre, que en la infancia lo protegía de los miedos nocturnos. El que tiene miedo necesita de quien depender, como el débil, de un soporte. De ahí que ya el espíritu primitivo creó la doctrina religiosa, encarnada en el mago y el sacerdote, a causa de la más profunda necesidad psicológica. *Extra ecclesiam nulla salus* sigue siendo hoy una verdad válida para quien pueda volverse y prenderse a ella. Para los pocos que no pueden, sólo queda depender de un ser humano: una dependencia a la vez más humilde y más orgullosa, un soporte a la vez más débil y más fuerte, diría yo. ¿Y qué decir del protestante? El no tiene iglesia ni sacerdote, tiene sólo a Dios; pero Dios mismo se le toma dudoso.

El lector se preguntará asombrado: "Pero, ¿qué es lo que el *anima* produce que se necesitan tantos reaseguros para entenderse con ella?" Yo recomendaría al lector estudiar una historia comparada de las religiones tratando de animar esos datos, para nosotros muertos, con la vivencia emocional de quienes los vivieron. Así podrá concebir lo que vive del otro lado. Las antiguas religiones, con sus símbolos ridículos y sublimes, benévolos y siniestros, no nacieron del aire sino de esta alma humana que también ahora, en este momento, vive en nosotros. Todas esas cosas, esas formas primordiales viven en nuestro interior y en cualquier momento pueden irrumpir con violencia aniquiladora, especialmente en forma de sugestión colectiva, contra la cual el individuo está indefenso. Hemos cambiado el nombre a nuestros dioses terribles: ahora riman en "-ismo'. ¿O alguien tendrá el descaro de afirmar que la guerra mundial o el bolchevismo hayan sido ingeniosos descubrimientos? Así como vivimos exteriormente en un mundo donde en cualquier momento puede hundirse un continente, desplazarse los polos o desatarse una nueva peste, así también vivimos interiormente en un mundo donde en cualquier momento puede producirse algo análogo, claro que sólo en la forma de una idea, pero no por eso más de fiar

ni menos peligroso. La falta de adaptación a este mundo interno es un descuido tan preñado de consecuencias como la ignorancia y la incapacidad en el externo. Sólo a un mínimo fragmento de la humanidad que es oriundo de la superpoblada península de Asia abierta hacia el Atlántico, y que se autodenomina "la gente instruida", se le ha ocurrido, a consecuencia de su contacto defectuoso con la naturaleza, la idea de que la religión sea una peculiar especie de trastorno mental sin finalidad descubrible. Desde distancia segura, por ejemplo desde Africa central o desde el Tibet, parece que ese fragmento de humanidad haya proyectado por cierto un trastorno mental, inconsciente para él, sobre los pueblos que conservan una instintividad sana.

Puesto que las cosas del mundo interno nos influyen subjetivamente con fuerza tanto mayor cuanto más inconscientes son, para quien desea realizar más progreso en su cultura (¿y no empieza toda cultura por el individuo?) es indispensable objetivar los efectos del *anima* y tratar luego de averiguar por experiencia qué contenidos subyacen a esos efectos. Así logra adaptación y protección con respecto a lo invisible. Tal adaptación no puede tener éxito, como es natural, sin hacer concesiones a las condiciones propias de ambos mundos. De la atención prestada a las exigencias del mundo de adentro y al de afuera, o, mejor dicho, del conflicto entre ambos, resulta *lo posible y necesario*. Por desgracia, nuestro espíritu occidental, debido a su falta de cultura en este aspecto, no ha encontrado aún, para la *unificación de los opuestos en una vía intermedia*, esa pieza maestra de la experiencia interior, ningún concepto, ni mucho menos un nombre, que pueda equipararse convenientemente con el Tao de los chinos. Se trata a la vez del más individual de los hechos y del más universal cumplimiento del sentido del ser vivo conforme a la ley de su naturaleza.

En el curso de esta exposición, he considerado hasta el momento exclusivamente la psicología *masculina*. El *anima*, siendo femenina, constituye de modo exclusivo una figura compensatoria de la conciencia del varón. En la mujer, en cambio, la figura compensadora es de carácter masculino, y puede designarse adecuadamente como *animus*. Si no es precisamente tarea sencilla describir lo que ha de entenderse por

anima, cuando se trata de exponer la psicología del *animus* las dificultades se acumulan hasta casi la imposibilidad.

El hecho de que el varón se atribuya ingenuamente las reacciones del *anima* sin ver que no puede identificarse con un complejo autónomo, se produce igualmente en la psicología femenina pero, si cabe, en mayor medida aun. La identificación con el complejo autónomo es la razón esencial de la dificultad para concebir y exponer el problema, aparte de lo que tiene de inevitablemente oscuro y desconocido. En verdad, siempre partimos del supuesto ingenuo de ser únicos dueños en la propia casa. Por eso nuestra conceptualización debe acostumbrarse primero a la idea de que también en nuestra vida psíquica más íntima vivimos como en una casa dotada por lo menos de puertas y ventanas abiertas al mundo, cuyos objetos o contenidos ciertamente obran sobre nosotros, pero no nos pertenecen. Esta premisa no resulta fácil para muchos, exactamente como tampoco logran sin más ver como premisa que el prójimo no tenga necesariamente la misma psicología que ellos. El lector pensará acaso que esta última observación resulta más bien exagerada, pues uno es en general consciente de que hay diferencias individuales. Pero debe tenerse en cuenta que nuestra psicología consciente individual surge de un originario estado de inconsciencia y por lo tanto de indiferenciación (designado por Lévy-Bruhl como *participation mystique*). Por lo tanto, la conciencia de diferenciación es una adquisición relativamente tardía de la humanidad y, presumiblemente un recorte relativamente menor en el vasto campo indeterminado de la identidad originaria. La diferenciación es la condición esencial y necesaria de la conciencia. Por eso todo lo inconsciente es indiferenciado y todo lo que sucede inconscientemente proviene de la base de indiferenciación, de modo que en la primera instancia es indecisa su pertenencia o no pertenencia al sí-mismo. No es decidible a priori si está en mí o en otro o en ambos. Ni aun el sentir ofrece a este respecto un punto seguro de apoyo.

Ahora bien; no es posible atribuir sin más a la mujer un grado de conciencia inferior; a suya es simplemente diferente de la del varón. Pero así como la mujer tiene a menudo clara conciencia de cosas por las cuales el varón sigue largo tiempo tanteando en la oscuridad, así también hay, naturalmente,

zonas de experiencia del varón que para la mujer aún permanecen en las sombras de lo indistinto; cosas, sobre todo, por las cuales es en principio menor su interés. Para ella son por regla general más importantes e interesantes las relaciones personales que los hechos objetivos y sus conexiones. El amplio terreno del comercio, la política, la técnica y la ciencia, todo el dominio a que se aplica la mentalidad masculina, cae para ella en la zona en sombras de la conciencia, mientras que, en cambio, desarrolla una dilatada conciencia de las relaciones personales, cuyos infinitos matices escapan generalmente al varón.

Por eso hemos de esperar que en el inconsciente de la mujer encontremos aspectos radicalmente distintos de los que encontramos en el inconsciente masculino. Si hubiera de describir en una palabra en qué consiste la diferencia a este respecto entre el hombre y la mujer, o sea lo que caracteriza al *animus* frente al *anima*, sólo podría decir: como el *anima* genera *estados de humor*, así el *animus* genera *opiniones*; y como los estados de humor masculinos provienen de trasfondos oscuros, así las opiniones femeninas se basan en premisas apriorísticas, también inconscientes. Las opiniones del *animus* tienen muy a menudo el carácter de sólidas convicciones nada fáciles de sacudir, o de principios de validez aparentemente intangible. Si las analizamos, chocamos ante todo con premisas inconscientes, cuya existencia empero debe ser inferida; es decir, las opiniones están aparentemente pensadas *como si* esas premisas existieran. Pero en realidad las opiniones no son propiamente pensadas, sino que están ahí, fijas y acabadas, y tan efectivas e inmediatamente convincentes, que la mujer no concibe la posibilidad de una duda.

Uno se inclinaría a suponer, por analogía con el *anima*, que el *animus* se personificara en la figura de *un* hombre. Pero esto, según enseña la experiencia, sólo con reservas es exacto, pues, inesperadamente, se presenta una circunstancia que determina un estado de cosas por completo diferente que en el varón. En efecto, el *animus* no aparece como una persona, sino como una *multiplicidad*. En el relato de H. G. Wells, *El padre de Cristina Alberta*, la heroína, en todas sus acciones y omisiones, está enteramente subordinada a una instancia moral que, con inexorable severidad y total ausen-

cia de fantasía le dice cada vez, seca y exactamente, qué es lo que hace y por qué motivos. Wells denomina a esa instancia el "tribunal de la conciencia". Esta multiplicidad de magistrados que juzgan, una especie de cuerpo colegiado, corresponde a una personificación del *animus*. Este es algo como la reunión del padre y otras autoridades que pronuncian *ex cathedra* incontrovertibles juicios "razonables". Vistos con más exactitud, estos juicios perentorios son en realidad palabras y opiniones recogidas desde la infancia y acumuladas como un canon promedio de lo que es verdadero, justo y razonable; un tesoro de premisas que, en cuanto falta (como es el caso a menudo) un juicio consciente y competente, viene a socorrer con su opinión. Tales opiniones aparecen sea en la forma del llamado sentido común, sea en la de prejuicios obtusos, sea en la de principios que parodian una educación: "Siempre se ha hecho así", "Pero todo el mundo dice que es así o asá".

Naturalmente, el *animus* se proyecta con tanta frecuencia como el *anima*. Los varones apropiados para la proyección son o imitaciones vivientes del buen Dios, que saben lo que hay que saber sobre todas las cosas, o bien innovadores no reconocidos, dueños de un raudal de frases inagotable, con el que traducen toda suerte de chaturas demasiado humanas a la terminología de la "experiencia fecunda". Pues sería caracterizar insuficientemente al *animus* darlo por una mera conciencia moral colectiva y conservadora; es también un innovador que, en pleno contraste con sus rectas opiniones, tiene extraordinaria debilidad por las palabras desconocidas y difíciles, que sustituyen de modo más agradable a la odiosa reflexión.

Como el *anima*, el *animus* es también un amante celoso, que logra poner en lugar de un hombre real una opinión acerca de él, opinión cuyos fundamentos, absolutamente cuestionables, no son nunca sometidos a crítica. Las opiniones del *animus* son siempre colectivas y pasan por encima de individuos y juicios individuales, tal como el *anima* se interpone entre marido y mujer, en el orden del sentir, con sus proyecciones y anticipaciones. Las opiniones del *animus* tienen para el varón —con tal que la mujer sea bonita— algo de enternecedoramente infantil, lo que le permite, para su satisfacción, adoptar un tono paternalmente sentencioso; pero si

la mujer no le llega a lo sentimental, de modo que se espera de ella competencia en vez de una actitud enternecedoramente desvalida y boba, las opiniones del *animus* tienen para el varón algo de irritante, sobre todo por sus malos fundamentos: tanto opinar porque sí; haber tenido una opinión por lo menos; etcétera. Aquí el hombre suele destilar veneno, pues es un hecho inconmovible que el *animus* siempre provoca al *anima* (y, naturalmente, también a la recíproca), con lo que toda discusión ulterior pierde sentido.

En las mujeres intelectuales el *animus* genera un producto intelectual y crítico que, destinado a ser una argumentación razonada, consiste sin embargo esencialmente en hacer de un punto débil secundario el punto principal destacándolo como sinsentido. O bien una discusión clara en sí se convierte en un enredo insanable por la introducción de un punto de vista enteramente distinto y, si es posible, falaz. Sin saberlo, tales mujeres procuran simplemente exasperar al hombre, con lo cual quedan tanto más a merced de su *animus*. "Desgraciadamente, siempre tengo razón", me confesó una mujer así.

Todos estos fenómenos, tan conocidos como desagradables, proceden única y exclusivamente de la extraversión del *animus*. Este no pertenece a la función relacional de la conciencia, sino que debería posibilitar la relación con el inconsciente. En vez de dejar la interesada que ante una situación exterior —sobre la que debería ejercerse la *reflexión consciente*—, afloren espontáneamente opiniones, el *animus*, como función de ideación espontánea [*Einfall*], debería ser dirigido hacia adentro, donde podría provocar la afloración de contenidos del inconsciente. La técnica para llegar a un entendimiento con el *animus* es en principio la misma que para el caso del *anima*, sólo que lo que la mujer debe mantener críticamente ante sí son *opiniones*, no para reprimirlas, sino para penetrar, investigando su procedencia, el trasfondo oscuro originario, donde se encontraría con las imágenes primordiales, lo mismo que el hombre en su confrontación con el *anima*. El *animus* es una especie de sedimento de todas las experiencias de los antepasados femeninos acerca del varón; y no sólo eso: es también una entidad creativa y procreativa; no por cierto en la forma de la creación humana, sino que el

animus engendra algo que podría llamarse un *lógos spermatikós*, un Verbo procreador. Tal como el varón deja que su obra surja, como una creación total, de su interioridad femenina, así la interioridad masculina de la mujer produce gérmenes creadores capaces de fecundar lo femenino del varón. Esto sería la *femme inspiratrice*, que, mal encaminada, puede convertirse en la más dogmática y principista maestrescuela: el *animus hound* [*animus* perro], como tradujo, fiel al sentido, una de mis pacientes.

Una mujer poseída por el *animus* está siempre en peligro de perder su feminidad, su adaptada persona femenina, exactamente como un hombre, en circunstancias inversamente análogas, arriesga afeminarse. Tales mutaciones sexuales psíquicas provienen sola y exclusivamente de que una función que pertenece al orden interno es vuelta al exterior. La base de esta perversión es, naturalmente, el reconocimiento defectuoso o inexistente del mundo interno que se opone con autonomía al mundo externo y que plantea tanto como éste importantes exigencias de adaptación.

En lo que se refiere a la pluralidad del *animus* frente a la unipersonalidad del *anima*, este curioso hecho me parece en verdad un correlato de la actitud consciente. Esta, en la mujer, es generalmente mucho más exclusivamente personal que en el hombre. El mundo femenino está formado por padres y madres, hermanos y hermanas, marido e hijos. El resto del mundo consiste en familias análogas, con las cuales se intercambia un saludo, pero interesándose fundamentalmente cada una en sí misma. El mundo del varón es el pueblo, el "Estado", los grupos de intereses, etcétera. La familia es sólo un medio para un fin, uno de los fundamentos del Estado, y la esposa no es necesariamente *la* mujer (no, en todo caso, como ella lo entiende cuando dice "mi marido"). Al hombre le está más cerca lo general que lo personal, y por eso su mundo consiste en una multiplicidad de factores combinados, mientras que el mundo de la mujer termina, más allá de su marido, en algo así como una niebla cósmica. De ahí que, en el varón, se adhiere al *anima* el exclusivismo apasionado, y en cambio, en la mujer, se adhiere al *animus* la indefinida multiplicidad. Mientras que ante la visión del hombre flota, netamente delineada, una significativa figura de Circe o de

Calipso, el *animus* se expresa más bien en la de "holandeses errantes" u otros desconocidos huéspedes que vienen de los siete mares, nunca definidamente captables, proteicos, y como llevados por un motor veloz. Tales expresiones, en efecto, aparecen en los sueños; en la realidad concreta, pueden ser tenores de ópera, campeones de boxeo, grandes hombres de lejanas ciudades desconocidas.

Ambos géneros de figuras a media luz sobre el trasfondo oscuro (los verdaderos, semigrotescos "guardianes del umbral", para valernos del pomposo señuelo de los teósofos) presentan aspectos casi inagotables, sobre los que podrían escribirse volúmenes. Sus tramas complejas son ricas como el mundo, precisamente tan abarcadoras como la imprevisible multiplicidad de su correlato consciente, la persona. Permanecen aún en la esfera de la penumbra, y en ella logramos divisar que el complejo autónomo del *anima*, como el del *animus*, es en el fondo una función psicológica que sólo por ser autónoma y no desarrollada usurpa una personalidad o, mejor, la ha mantenido hasta ahora. Pero vemos ya la posibilidad de destruir esa personificación convirtiendo a esas figuras, por medio de la toma de conciencia, en puentes que hayan de conducirnos al inconsciente. Siguen siendo complejos personificados porque no los utilizamos deliberadamente como funciones. La posición consciente respecto de ellos ha de sacar a luz sus contenidos, y, una vez llevada a cabo la tarea y establecida una relación de conocimiento entre la conciencia y los procesos del inconsciente que se reflejan en el *anima*, ésta será efectivamente vivenciada como pura función.

Naturalmente, no espero que todo lector comprenda ya sin más lo que se entiende por *animus* y *anima*. Espero, sin embargo, que por lo menos tenga la impresión de que no se trata de algo "metafísico" sino de hechos empíricos, los cuales podrían expresarse también en un lenguaje racional y abstracto. Pero he evitado deliberadamente un lenguaje así, porque en estas cosas, hasta ahora tan inaccesibles a nuestra experiencia, no conviene en modo alguno presentar al lector una formulación intelectual; antes bien, es necesario permitirle una visión de las posibilidades de experimentarlas. Nadie que no las haya experimentado puede comprenderlas realmente. Por eso me importa mucho más señalar vías y posibi-

lidades de experiencias de esta índole que proponer fórmulas intelectuales, pues éstas, falltando la experiencia del objeto, quedan necesariamente como frases vacías. Por desgracia hay demasiados que aprenden las palabras de memoria y les acomodan experiencias sólo pensadas, para después darse aires, según su temperamento, de creyentes o de críticos. Aquí se trata de un planteo nuevo, de un nuevo (¡pero tan antiguo!) campo de experiencia psicológica, sobre el cual sólo podremos elaborar algo de relativa valídez teórica cuando los fenómenos en cuestión sean conocidos por un número suficientemente grande de interesados. Siempre se descubren primero sólo hechos, sin teorías. Las teorizaciones surgen de la discusión entre muchos.

3. LA TECNICA DE DIFERENCIACION ENTRE EL YO Y LAS FIGURAS DEL INCONSCIENTE

En realidad, yo le debería al lector un ejemplo detallado acerca de la actividad específica del *animus* y el *anima*. Por desgracia, estos materiales son tan vastos y requieren además tal cantidad de explicaciones sobre los símbolos, que no podría incluir tal exposición en el marco de este estudio. He publicado algunos de estos productos, con todas sus conexiones simbólicas en otra obra,[1] a la cual debo remitir al lector. Por cierto, en ella no mencionaba el *animus*, pues esta función me era aún desconocida. Sin embargo, cuando indico a una paciente dejar que afloren sus contenidos inconscientes, ella produce fantasías del mismo tipo. La figura masculina del héroe que casi nunca falta es el *animus*. Y la sucesión de fantasías en la vivencia demuestra la paulatina transformación y disolución de ese complejo autónomo.

Tal transformación es el objetivo de la toma de posición ante el inconsciente. Si no se produce, el inconsciente ejerce un influjo determinante irrestricto; según el caso, mantendrá e intensificará síntomas neuróticos a pesar de todo el análisis y la comprensión que se logre, o se estancará en una transferencia compulsiva, tan mala como una neurosis. En tales casos es evidente que ninguna sugestión, buena voluntad ni comprensión puramente reductiva ha ayudado a que-

1. Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido*, 1912; nueva ed., *Symbole der Wandlung*, 1952. [Véase Nota 5 a la Introducción].

brantar la fuerza del inconsciente. Con esto —y quisiera destacarlo claramente una vez más— no entiendo significar que los métodos psicoterapéuticos en conjunto no sirvan para nada. Sólo intento poner de relieve que hay no pocos casos en que el médico debe decidirse a trabajar a fondo con el inconsciente; de hecho, a dirimir posiciones con él. Por supuesto, esto no es por cierto *interpretación*. En ésta se da por sentado que el médico *sabe* de antemano y por eso puede *interpretar*. Pero en el otro caso, en el caso de la toma de posición, se trata de otra cosa: se trata de desencadenar procesos inconscientes, que aparecen en la conciencia en forma de fantasías. Uno puede ejercitarse en interpretarlas. En muchos casos puede incluso resultar esencial que el paciente tenga algún indicio sobre el sentido de las fantasías producidas. Pero de decisiva importancia es que el paciente vivencie plenamente esas fantasías y, en la medida en que una comprensión intelectual pertenece a la totalidad de la vivencia, las comprenda también. Con todo, yo no daría prioridad a la comprensión. Por supuesto, el médico debe estar en condiciones de ayudar al paciente a comprender, pero él mismo no comprenderá ni puede comprenderlo todo, y deberá guardarse en lo posible de las artes interpretatorias. Pues lo esencial no es la interpretación y la comprensión de las fantasías, sino el *vivenciarlas*. Alfred Kubin, en su libro *El otro lado*,[2] ha dado una muy buena descripción del inconsciente, es decir, ha descripto lo que, como artista, ha vivenciado en aquél. Es una *vivencia artística*: que, considerada como vivencia humana, es *incompleta*. Yo recomendaría la lectura atenta de ese libro a quien se interese en estas cuestiones; descubrirá en él esa incompletez: *es algo visto y vivenciado en el modo artístico, pero no en el modo humano*. Por vivencia "humana" entendería yo que la persona del autor no está sólo incluida pasivamente en la vivencia, sino que además se enfrenta a las figuras de la visión reaccionando y actuando con plenitud consciente. La misma crítica formularía con respecto a la autora de las fantasías que he tratado en mi mencionado libro: también ella está ante las fantasías surgidas del inconsciente en actitud de meramente percibirlas, o, en el mejor de los casos, padecerlas.

2. Alfred Kubin, *Die andere Seite*, Munich, 1908.

Una verdadera toma de posición respecto al inconsciente requiere adoptar un punto de vista consciente frente a él.

Trataré de aclarar con un ejemplo lo que entiendo decir. Uno de mis pacientes tuvo la siguiente fantasía. "Ve cómo su novia corre calle abajo hacia el río. Es invierno y el río está congelado. Ella entra corriendo por la superficie helada y él la sigue. Ella avanza más lejos, y allí el hielo está roto: se abre una grieta oscura, y él teme que su novia caiga en ella. En efecto, se hunde en la grieta del hielo, y él mira con tristeza".

Este fragmento de una trama más extensa permite reconocer con claridad la actitud de la conciencia: es percipiente y padeciente, o sea, la imagen de la fantasía le es sólo objeto de visión y sentimiento; es, por así decirlo, bidimensional, pues él mismo participa de ella insuficientemente; por eso la fantasía es una mera imagen, susceptible de contemplarse y suscitadora del sentir, pero irreal como un sueño. Esta irrealidad depende de que el sujeto no aparece en ella actuante. Si la fantasía hubiese sido realidad, él no se habría quedado ahí sin saber qué hacer para impedir a la novia cumplir sus propósitos suicidas. Por ejemplo, podría haberse asido de ella e impedirle saltar a la grieta. De haberse comportado en la realidad como lo hizo en la fantasía, evidentemente habría estado paralizado sea por el horror, sea por la idea inconsciente de que verdaderamente no le importaba que la novia cometiera suicidio. El hecho de que en la fantasía se comportara pasivamente no hace sino expresar su actitud general ante la actividad del inconsciente: éste lo fascina y obnubila. Y realmente padecía de representaciones y convicciones depresivas de toda clase, en el sentido de que no servía para nada, que estaba hereditariamente viciado sin esperanza, que se le degeneraba el cerebro, etcétera. Estos sentimientos negativos eran otras tantas autosugestiones que él asumía sin discusión. Por cierto podía comprenderlas muy bien intelectualmente y reconocerlas como inconsistentes. Pero por eso mismo persistían los sentimientos. Estos son inexpugnables intelectualmente porque descansan sobre una base no intelectual ni razonable, sino sobre una vida inconsciente e irracional de fantasía, inaccesible a toda crítica consciente. En tales casos hay que dar al inconsciente oportunidad de producir sus fantasías; y

el fragmento citado es uno de esos productos de la actividad fantaseadora del inconsciente. Como se trataba de una depresión psicógena, ésta se basaba precisamente en fantasías de ese tipo, de cuya existencia el sujeto no tenía conciencia en absoluto. En el caso de la melancolía, el agotamiento nervioso, la intoxicación, etcétera, la cosa es al revés: el enfermo presenta tales fantasías porque está en estado depresivo. En cambio, en la depresión psicógena el sujeto está deprimido porque tiene tales fantasías. Mi paciente era un joven muy despierto, que gracias a un análisis más bien largo tenía clara intelectualmente la etiología de su neurosis. Pero la comprensión intelectual no había modificado en nada su depresión.

En tales casos, el médico no debe molestarse inútilmente en penetrar más a fondo los factores causales, pues, si no sirve una comprensión más o menos amplia, tampoco servirá el descubrimiento de alguna otra pieza de causalidad. En el caso del ejemplo, el inconsciente tenía simplemente una preponderancia invencible, es decir, disponía de una fuerza de atracción capaz de arrancar a los contenidos conscientes todo su valor, o, en otros términos, de retirar la libido del mundo consciente creando así una "depresión", un *abaissement du niveau mental* (Janet). En tal caso —de acuerdo con las leyes de la energía— debemos esperar un monto de valor (= libido) acrecido en el inconsciente.

La libido no es captable nunca sino en alguna *forma determinada*, es decir, *es idéntica a las imágenes de la fantasía* .Sólo podemos rescatarla del inconsciente recuperando esas imágenes correspondientes a ella. Por eso en tales casos damos al inconsciente oportunidad de sacar sus fantasías a la superficie. De esta manera se produjo el mencionado fragmento. Pertenece a una larga serie de fantasías de gran riqueza, correspondientes al monto de energía perdido por la conciencia y sus contenidos. El mundo consciente del enfermo se había tornado frío, vacío y gris mientras que su inconsciente era animado, poderoso y rico. Es característico de la psique inconsciente bastarse a sí misma y no conocer ninguna consideración humana. Una vez que algo ha caído en el inconsciente queda retenido allí, no importa que la conciencia padezca por la pérdida o no. La conciencia puede pasar frío y

hambre, mientras en el inconsciente todo está verde y florido.

Así por lo menos parece a primera vista. Pero si investigamos un poco más a fondo encontramos que esa indiferencia a lo humano propia del inconsciente tiene un sentido, tiene un objetivo y una meta. *Hay objetivos anímicos que están más allá de los conscientes*, y que incluso pueden oponerse a éstos de manera hostil. Un comportamiento hostil o sin consideraciones del inconsciente para con la conciencia sólo se encuentra cuando la conciencia tiene una actitud falsa y arrogante.

La actitud de conciencia que tenía el paciente en cuestión era tan unilateralmente intelectual y racional que la naturaleza misma en él se sublevó y aniquiló todo su mundo de valores conscientes. Pero no podía desintelectualizarse y apoyarse en otra función, por ejemplo, por la simple razón de que él no la tenía: la tenía el inconsciente. Por eso no nos quedó otro remedio que delegar al inconsciente en cierta medida la dirección y darle la oportunidad de transformarse en contenido de conciencia en forma de fantasías. Si antes el paciente se aferraba a su mundo intelectual y con sutilezas racionalísticas se defendía contra lo que consideraba ser su enfermedad, ahora debió ceder a ella, y, cuando lo acometía una depresión, ya no le era lícito obligarse a algún trabajo o cosa semejante para olvidarla, sino que debía asumir esa depresión y en cierta medida dejarle la palabra.

Ahora bien; esto es todo lo contrario del dejarse ir en un estado de humor, cosa tan característica de la neurosis; no es una debilidad, un abandonarse a la deriva, sino una conquista difícil, consistente en mantener, pese a la seducción del humor, plena objetividad, y hacer de ese humor el objeto, en vez de permitirle ponerse como sujeto dominante. El paciente debe procurar que su estado de ánimo le hable; su humor debe decirle todo acerca de él mismo y mostrarle con qué tipo de analogías fantásticas se está expresando.

El citado fragmento es un estado de humor visualizado. Si el paciente no se hubiese resuelto a afirmar su objetividad frente al humor, en lugar de esa imagen de la fantasía no habría tenido sino un sentir paralizante de que todo se iba al diablo, de que era incurable, etcétera. Pero, por haber dado a

su humor la oportunidad de expresarse en una imagen logró por lo menos consentir un pequeño monto de libido, de energía configuradora inconsciente, al hacer de él un contenido de conciencia en forma de imagen.

Pero ese intento es insuficiente, pues la requerida vivencia plena de la fantasía consiste no sólo en contemplar y padecer sino además en una participación activa. El paciente respondería a esta exigencia si se comportara también en la fantasía como se comportaría sin duda alguna en la realidad. Nunca se quedaría mirando inactivo cómo su novia se ahoga, sino que se interpondría de un salto y le impediría su propósito. Lo mismo debiera ocurrir en su fantasía. Si lograra comportarse en la fantasía como en una situación real semejante, demostraría con ello que *toma en serio* la fantasía, es decir, que atribuye al inconsciente un cabal valor de realidad.

Así habría obtenido una victoria sobre su punto de vista unilateralmente intelectual, como una declaración indirecta de la validez del punto de vista irracional del inconsciente.

Tal sería el pleno vivir del inconsciente que se requiere. Pero no es lícito subestimar su verdadera significación: que mi mundo real se ve amenazado por una irrealidad fantástica. Es casi insuperablemente difícil olvidar, así sea por un momento, que todo eso es sólo, al fin y al cabo, una fantasía, un producto de la imaginación, que se le aparece a uno como un constructo absolutamente arbitrario. ¿Cómo se podría declarar "real" y hasta tomar en serio una cosa así?

Seguramente no se esperará que creamos en una especie de doble vida, por lo cual somos aquí modestos ciudadanos término medio, mientras allí vivimos inauditas aventuras y realizamos proezas heroicas. En otras palabras, no nos está permitido *concretizar* nuestras fantasías. Sin embargo, el ser humano tiene una secreta propensión a hacerlo, y todo el rechazo de la fantasía y toda la desvalorización crítica del inconsciente brotan, en el fondo más profundo, sólo del *temor a esa propensión*. Tanto la concretización como el temor a ella son supersticiones primitivas —persistentes en la más viva de las formas— en la gente dicha ilustrada. En su vida civil uno es de profesión zapatero, pero en su secta reviste dignidad de arcángel; o es en lo visible un pequeño comerciante, pero, en la masonería, tal oscuro jerarca; o pasa su jornada

en la oficina, pero al atardecer es en su círculo una reencarnación de Julio César; falible como hombre, infalible en la función. Todas éstas son concretizaciones sin intención de serlo.

En cambio, el credo científico de nuestro tiempo ha desarrollado una fobia supersticiosa contra la fantasía. Pero *real-en-acto [wirklich] es lo que actúa.* Y las fantasías inconscientes actúan, qué duda cabe. Aun el más avisado filósofo puede ser víctima indefensa de una estúpida agorafobia. Nuestra famosa realidad científica no nos protege en lo más mínimo de la supuesta irrealidad del inconsciente. Algo actúa tras el velo de las imágenes fantásticas, cualquiera sea el rótulo bueno o malo que a ese algo le colguemos. Es algo real, y por lo tanto sus manifestaciones vitales deben ser tomadas en serio. Pero ante todo debe superarse la tendencia a las concretizaciones; en otras palabras, cuando se plantea la cuestión de interpretar, no es lícito tomar las fantasías literalmente. Desde luego, mientras estamos vivenciando la fantasía nunca será bastante la literalidad con que la tomemos. Pero, si queremos comprenderla, no podemos tomar su apariencia, o sea la imagen misma, por lo que actúa detrás. La apariencia no es la cosa, sino sólo una expresión.

Así, pues, mi paciente no había vivenciado la escena del suicidio "en otro plano" (si bien tan concretamente como un suicidio verdadero), sino como algo real con la apariencia de un suicidio. Las dos "realidades" enfrentadas: el mundo de la conciencia y el mundo del inconsciente, no se hacen cuestión de rango, pero sí se hacen mutuamente relativas. Que se vea como muy relativa la realidad del inconsciente no suscitará ninguna vehemente objeción; pero que pueda ponerse en duda la absoluta realidad del mundo consciente resultará más difícil de tolerar. Y sin embargo ambas "realidades" son vivencias, apariencia psíquica sobre trasfondos inescrutablemente oscuros. Para una consideración crítica, nada queda de *absoluta* realidad.

De la esencia misma y del ente absoluto nada sabemos. Pero experimentamos diversos efectos, desde "afuera" por los sentidos, desde "adentro" por la fantasía. Como nunca podríamos afirmar que exista el color verde en sí, tampoco habría de ocurrírsenos entender una fantasía vivenciada como un existente en sí, y por ende como algo de tomar literalmen-

te. Es una expresión, una apariencia, que representa algo desconocido pero real. El fragmento de fantasías antes mencionado se dio en coincidencia con una onda depresiva y un estado de desesperación, y la fantasía expresa este suceso. El paciente tenía en realidad una novia, que representaba para él el único vínculo emocional con el mundo, y el suicidio de ella hubiese sido el final de ese vínculo. Esta perspectiva, pues, sería absolutamente desesperada. Pero la novia es también un símbolo del *anima*, es decir, de la relación con el inconsciente. Por eso la fantasía expresa a la vez el hecho de que su *anima*, sin que él se lo impida, vuelve a desaparecer en el inconsciente, y esta perspectiva muestra que de nuevo el estado de humor es más fuerte que él. Su humor echa todo por la borda y él se queda ahí mirando sin hacer nada. Pero podría interponerse y retener al *anima*.

Doy preferencia a esta segunda perspectiva, pues el paciente es un introvertido, cuya relación con la vida está regulada por sucesos internos. Si fuese extravertido, deberíamos dar preferencia a la primera perspectiva, pues para el extravertido la vida está regulada principalmente por la relación con el prójimo; podría, en un arranque de humor, dar al traste con la novia y consigo mismo, mientras que el introvertido se causa el mayor daño cuando echa por baranda su relación con el *anima*, es decir, con el objeto interno.

Por consiguiente, la fantasía de mi paciente muestra con claridad el movimiento negativo del inconsciente, es decir, una tendencia a volver la espalda al mundo de la conciencia; tendencia tan cargada de energía que en su curso arranca también la libido de la conciencia, la cual queda vacía por lo tanto. Pero, al tomarse conciencia de la fantasía, se impide a ésta seguir un curso inconsciente. Si el paciente mismo interviniera de modo activo (de la manera antes descripta), llegaría incluso a entrar en posesión de la libido que se manifiesta a través de la fantasía, logrando así sobre el inconsciente un influjo algo más fuerte.

La continuada toma de conciencia de las fantasías del inconsciente con participación activa en el fantaseo trae por consecuencia, según he observado ya en gran número de casos, que, primero, la conciencia se amplía al incorporarse a ella numerosos contenidos inconscientes; segundo, el influjo

dominante del inconsciente poco a poco se va desmantelando; y, tercero, ocurre un *cambio de personalidad*.

El cambio de personalidad no es, naturalmente, ninguna modificación de la disposición heredada originaria, sino un cambio de la actitud general. Esas tajantes escisiones y oposiciones entre lo consciente y lo inconsciente, que vemos con tanta claridad en naturalezas conflictivas, neuróticas, dependen casi siempre de una notable unilateralidad en la actitud de la conciencia, que da prevalencia absoluta a una o dos funciones, con lo cual las otras quedan indebidamente rechazadas a último plano. Por la asunción inconsciente y la vivencia de las fantasías, las funciones dejadas inconscientes y en inferioridad se integran a la conciencia; proceso que no ocurre, como es natural, sin que sobre la actitud consciente se produzcan efectos muy profundos.

Por el momento prefiero abstenerme de considerar la cuestión de en qué consiste ese cambio de personalidad, pues sólo me propongo poner de relieve el hecho de que ocurre un cambio fundamental. A este cambio a que se apunta al dirimir posiciones con el inconsciente he dado el nombre de *función trascendente* de la psique. Esa notable capacidad de transformación del alma humana, que se expresa precisamente en esa función, es el objeto preferencial de la *filosofía alquímica* del Medioevo tardío, donde se expresa con el conocido simbolismo de los alquimistas. Silberer, en un trabajo muy meritorio,[3] ya ha aludido pormenorizadamente al contenido psicológico de la alquimia. Sería, por supuesto, un error inexcusable querer reducir la corriente espiritual alquímica, según la concepción usual, a cosa de retortas y alambiques. Sin duda este aspecto existe; son los tanteos iniciales de la química como ciencia exacta. Pero está también el otro aspecto, que no ha de subestimarse, el espiritual, aún no suficientemente evaluado desde el punto de vista psicológico: hubo una "filosofía alquímica", precursora vacilante de la psicología más moderna. Su secreto es el hecho de la función trascendente, la transformación de la personalidad por mezcla y combinación

3. *Die Probleme der Mystik und ihrer Symbolik*, 1961, 2a. ed.

de partes nobles e innobles, de las funciones diferenciadas con las inferiores, de lo consciente y lo inconsciente.[4]

Pero así como los comienzos de la química científica estuvieron deformados y enmarañados por representaciones fantásticas y arbitrariedades, así la filosofía alquímica, a causa de las inevitables concretizaciones de un espíritu rudimentario y sin desarrollo, no había alcanzado una penetración bastante para llegar a una formulación psicológica, aunque el presentimiento más vivo de grandes verdades mantuvo al pensador medieval apasionadamente aferrado al problema alquímico. Nadie que haya recorrido hasta el fin el proceso de asimilación del inconsciente negará haber sido atrapado y cambiado hasta en lo más profundo.

Por cierto no lo tomaré a mal si el lector menea dubitativamente la cabeza porque no puede imaginarse que una "cantidad desdeñable" como lo es la mera fantasía (véase el trivial ejemplo antes mencionado) pueda ejercer el más mínimo efecto. Concederé también que con respecto al problema de la función trascendente y el efecto extraordinario que se le atribuye, el referido fragmento de fantasía está muy lejos de resultar esclarecedor. Pero — y aquí debo apelar a la comprensión benevolente del lector— es muy difícil citar ejemplos, pues cada uno de ellos tiene la desagradable cualidad de ser impresionante y significativo sólo individual y subjetivamente. Por eso siempre doy a mis pacientes el consejo de no caer en la ingenuidad de creer que lo que para ellos es de significado máximo haya de ser considerado como objetivamente significativo.

La aplastante mayoría de los seres humanos es totalmente incapaz de ponerse en el lugar anímico de otro. Esto, incluso, es un arte muy raro, que ni siquiera va demasiado lejos. Aun la persona a la que creemos conocer mejor y que nos reafirma ella misma ser para nosotros un libro abierto, en el fondo nos es *ajena*. Es *de otro modo*. Y lo máximo y mejor que podemos hacer es por lo menos, intuir ese ser o-

4. Jung, *Psychologie und Alchemie*, Zurich, 1952, 2a. ed. [Versión castellana: *Psicología y alquimia*, Buenos Aires, Rueda, 1953, hay varias ediciones].

tro, respetarlo y guardarnos de la soberbia estupidez de querer interpretarlo.

Por eso no puedo aducir nada convincente, es decir, nada que convenza al lector como convence a uno lo que es experiencia propia. Tenemos que darle crédito por analogía con lo que nosotros mismos hemos experimentado. En última instancia —si falla todo lo demás—, podemos sin embargo percibir de manera indudable el resultado final, el cambio de personalidad. Con estas reservas, quisiera presentar al lector otro fragmento de fantasía, esta vez de una mujer. La diferencia que salta a la vista con el ejemplo precedente es *el carácter total de la vivencia*. La contempladora toma parte activa, con lo cual se posesiona del proceso. Tengo de este caso un material muy extenso, que culmina con un cambio radical de la personalidad. El fragmento corresponde al curso más avanzado de la personalidad en desarrollo y es parte orgánica de una larga serie conexa de transformaciones cuya meta es alcanzar el *punto central de la personalidad*.

Quizá no sea inmediatamente comprensible lo que haya de entenderse por este último concepto. Por eso trataré de esbozar el problema en pocas palabras. Si nos representamos la conciencia, con el yo como centro, frente al inconsciente, y si ahora consideramos el proceso de asimilación del inconsciente, podemos concebir esta asimilación como una especie de yuxtaposición del inconsciente con la conciencia, donde el centro de la personalidad total ya no coincide con el yo sino con un punto intermedio entre ambos sectores. Este sería el nuevo punto de equilibrio, un nuevo centro de gravedad para la personalidad total; centro virtual acaso, que, por su posición central entre la conciencia y el inconsciente, proporcione a la personalidad un nuevo y seguro fundamento. Concedo, naturalmente, que tales visualizaciones no son más que torpes tentativas de la mente inhábil para expresar hechos psicológicos indecibles, indescriptibles, casi. Lo mismo podríamos expresar con las palabras de san Pablo: "Y ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí". O invocar a Lao-tsé y apropiarnos de su Tao, la vía del medio y centro creador de todas las cosas. En todos los casos se entiende lo mismo. Hablo aquí como psicólogo, con responsabilidad científica, y con ella puedo decir que estos hechos son factores psíquicos

de indisputable efectividad; no inventos de un espíritu ocioso, sino sucesos psíquicos determinados que obedecen a leyes cabalmente determinadas según las cuales tienen sus causas y consecuencias, y por eso pueden mostrarse en los más diversos pueblos y razas de hoy como millares de años atrás. No tengo ninguna teoría para explicar en qué consisten intrínsecamente estos procesos. Para ello deberíamos saber en qué consiste intrínsicamente la psique. Me conformo por ahora con dejar los hechos establecidos.

Paso ahora a nuestro ejemplo. Se trata de una fantasía de intenso carácter visual; lo que en el lenguaje anticuado se llamaría una "visión"; pero no una "visión en sueños", sino percibida simplemente por concentración intensa en el trasfondo de la conciencia, lo que por cierto sólo es posible con una ejercitación previa bastante prolongada.[5] La paciente vio lo que sigue (expresado en sus propias palabras):

"Fui subiendo por la montaña y llegué a un lugar donde vi siete piedras rojas delante de mí, siete más a cada lado y detrás de mí otras siete. Yo estaba de pie en el centro de este cuadrado. Las piedras eran chatas como peldaños. Traté de levantar las cuatro más próximas, entonces descubrí que eran pedestales de cuatro estatuas de dioses enterradas de cabeza en el suelo. Las desenterré y las puse de pie en torno mío, de modo que yo estaba en medio de ellas. De pronto se inclinaron unas hacia otras tocándose por las cabezas, de modo que formaban sobre mí algo como una tienda. Yo caí al suelo y dije: 'Caed sobre mí, si así tiene que ser. Estoy cansada.' Entonces vi que por fuera, en torno de los cuatro dioses, se había formado un círculo de llamas. Al rato me levanté del suelo y derribé las estatuas. En los lugares donde habían caído, crecieron cuatro árboles. Después, en el círculo de fuego se levantaron llamas azules que empezaron a quemar todo el follaje de los árboles. Entonces dije: 'Esto tiene que terminar; debo entrar yo misma en el fuego para que el follaje no se

5. Este método se designa en otros lugares como "imaginación activa"; cf. Jung, *Psychologie und Religion*, 1962, 4a. ed., pág. 96 [Versión castellana: *Psicología y religión*, Buenos Aires, Paidós, 1972, 5a. ed.], N. d. l. C.

queme. Y entré en el fuego. Los árboles desaparecieron, y el círculo de fuego se contrajo en una sola llamarada azul, que me levantó del suelo."

Con esto terminó la visión. Infortunadamente, no veo medio o manera de demostrar claramente al lector el interesantísimo sentido de ella. El fragmento está extraído de un vasto contexto y sería necesario explicar todo lo sucedido antes y después para captar el significado de la imagen. De todos modos, el lector desprejuiciado podrá reconocer sin más la idea del "punto central", que se alcanza por una especie de ascención (subida de la montaña = esfuerzo, empeño). Reconocerá también sin dificultad el célebre problema medieval de la cuadratura del círculo, que pertenece a la esfera de la alquimia, y aparece aquí en adecuado lugar, como expresión simbólica de la individuación. La personalidad total está caracterizada por los cuatro puntos cardinales del horizonte, los cuatro dioses, es decir las cuatro funciones[6] que determinan la orientación del espacio psíquico, y por el círculo que circunscribe la totalidad. El derrocamiento de los cuatro dioses, que amenazaban aplastar al individuo, representa el liberarse de la identificación con las cuatro funciones, por lo tanto un cuádruple *nirdvandva* ("sin pares de opuestos"); se produce así una aproximación al círculo, a la totalidad indivisa. De aquí resulta a su vez un nuevo momento de elevación.

Debo conformarme con estas indicaciones. Quien se tome el trabajo de reflexionar sobre ellas podrá hacerse una idea aproximada del modo en que se cumple el proceso de transformación de la personalidad. La paciente, por su intervención activa, se mezcla en los procesos inconscientes: dejándose posesionar por estos procesos, ella toma posesión de los mismos. Así conjuga la conciencia y el inconsciente. El resultado es el movimiento de ascenso de la llama, la transformación del fuego alquímico, el nacimiento del "espíritu sutil". Esto es la función trascendente, que resulta de la unificación de los opuestos.

En este punto debo mencionar un radical malentendido

6. Cf. sobre esto Jung, *Psychologische Typen*, Zurich, 1950. [Véase Nota 2 al Capítulo I].

en que a menudo caen mis lectores y en particular precisamente los médicos. No sé por qué motivo presuponen que no escribo sino sobre mi método de tratamiento. Aquí no es éste el caso para nada. Estoy escribiendo sobre *psicología.* Por eso pongo expresamente de relieve que mi método de tratamiento no consiste en provocar en mis pacientes extravagantes fantasías a las que deban abandonarse para que se les cambie la personalidad, u otras sandeces por el estilo, sino simplemente verifico que en ciertos casos se produce un desarrollo así, no porque yo obligue a nadie a que lo produzca, sino porque surge de una necesidad interna. Para no pocos de mis pacientes todas esas cosas son y siguen siendo puro chino. Y si tuviesen alguna posibilidad de entrar por esa senda representaría para ellos un descarrío lamentable, y sería yo el primero en frenarlos. La vía de la función trascendente es un destino individual. Ni ha de creerse en absoluto que una vía así sea idéntica a algún anacoretismo psicológico, a un extrañamiento del mundo y de la vida. Muy al contrario, esa vía sólo es en general posible y de buen éxito si las tareas mundanas propias que se les plantean a tales individuos se afrontan también en la realidad. Las fantasías no son sustitutos de la vida, sino frutos del espíritu que sólo quien paga a la vida su tributo puede recoger. El que le esquive el bulto no alcanza otra vivencia que su miedo morboso, el cual no le revela sentido alguno. Tampoco entrará nunca en contacto con esa vía quien ha encontrado el camino de retorno a la Madre Iglesia, en cuyas formas está indudablemente encerrado el *mysterium magnum*, y en la cual se puede vivir con sentido. Por último, tampoco el hombre normal se verá nunca agobiado por el peso de esta ciencia, pues está conforme desde siempre con lo poco que tiene a su alcance. Ruego por lo tanto al lector comprender que escribo sobre hechos que suceden, y no expongo métodos de tratamiento.

Los dos ejemplos de fantasía que hemos expuesto representan la actividad positiva del *anima* y del *animus*. En la medida en que el paciente toma parte activa, la figura personificada del *animus* o el *anima* se esfuma, sustituida por la función de relación entre conciencia e inconsciente. Pero, si los contenidos inconscientes (precisamente tales fantasías) no alcanzan su "realización", resulta de ello una actividad negati-

va y una personificación, o sea, autonomía, de ambas figuras. Se producen anomalías psíquicas, estados de posesión de todo grado, desde usuales "humores" o "ideas" hasta psicosis. Todos estos estados se caracterizan por una misma propiedad: un algo desconocido ha tomado posesión de una parte mayor o menor de la psique, y afirma su propia odiosa y nociva existencia, inconmovible frente a todo entendimiento, razón y energía, manifestando así el poder del inconsciente frente a la conciencia, o sea pura y simplemente una *posesión*. En tal caso la parte del alma poseída desarrolla por regla general una psicología de *animus* o de *anima*. Para la mujer, el íncubo consiste en una pluridad de demonios masculinos; para el hombre, el súcubo es hembra.

Este peculiar concepto de un alma que, según la actitud consciente existe con autonomía o se diluye en función, no tiene, como cualquiera puede advertir fácilmente, absolutamente nada que ver con el concepto cristiano del alma.

La fantasía de la paciente mencionada es un ejemplo típico de la clase de contenidos que el *inconsciente colectivo* produce. Aunque la forma es enteramente subjetiva e individual, el contenido mismo es empero *colectivo*, es decir, se trata de imágenes e ideas generales que aparecen en muchas personas, y por lo tanto de fragmentos que igualan al individuo con otros. Si tales contenidos permanecen inconscientes, a través de ellos el individuo está inconscientemente mezclado con otros individuos, o, en otras palabras, no está diferenciado, individuado.

Aquí puede plantearse la cuestión de por qué es deseable que el hombre se individúe. No sólo es deseable, sino indispensable también, pues por dicha mezcla el individuo entra en estados y comete actos, que lo desunifican consigo mismo. En efecto, de toda mezcla e indistinción inconsciente nace una compulsión a ser y obrar como uno mismo no es. Por eso no puede el individuo entonces ni ser uno consigo mismo ni asumir responsabilidad por todo ello. Se siente en un estado carente de dignidad, libertad y ética. Pero la desunificación consigo mismo es inclusive el estado neurótico e insoportable del cual uno quisiera liberarse. Y la liberación de tal estado sólo se cumple si uno puede ser y obrar como siente que es. Los seres humanos tienen de esto un sentir,

primero quizá crepuscular e inseguro, pero cada vez más vigoroso y nítido con el progresivo desarrollo. Si uno puede decir de sus estados y acciones: "Ese soy yo, así obro", puede mantenerse unificado aun cuando se le presente difícil, y puede asumir su responsabilidad, aun cuando experimente una resistencia en contra. Por cierto, debe reconocerse que lo más difícil de soportar es uno mismo. ("Buscabas el fardo más pesado, y te encontraste contigo" —Nietzsche.) Pero también éste, el más difícil de los logros, se hace posible si puede uno diferenciarse de los contenidos inconscientes. El introvertido descubre estos contenidos en sí mismo mientras que el extravertido los descubre como proyección en el objeto humano. En ambos casos los contenidos inconscientes crean ilusiones ofuscantes, que falsean y nos desrealizan a nosotros mismos y nuestras relaciones con el prójimo. Por esta causa la individuación es imprescindible para ciertos seres humanos, no sólo como necesidad terapéutica sino como alto ideal, una idea de lo mejor que es capaz de hacer. No puedo dejar de señalar que es a la vez el ideal cristiano primitivo del Reino de Dios, el cual "está dentro de vosotros". La idea subyacente en este ideal es que el recto obrar proviene del recto pensar, y que ninguna salud hay, ni mejoramiento posible en el mundo, que no empiece por el propio individuo. Quien viva de prestado o en un asilo de menesterosos nunca resolverá la cuestión social, para decirlo de una manera drástica.

4. LA PERSONALIDAD-*MANA*

Mi material de partida para la siguiente exposición son aquellos casos en que se ha llevado a cabo lo que en capítulos precedentes se presentaba como objetivo inmediato: la superación del *anima* como complejo autónomo y su transformación en una función relacional entre lo consciente y lo inconsciente. Con el logro de ese objetivo se consigue liberar al yo de sus trabazones con la colectividad y con el inconsciente colectivo. En este proceso el *anima* pierde su fuerza demoníaca de complejo autónomo, o sea, ya no puede ejercer ninguna posesión, pues está despotenciada. Ya no es la guardiana de incógnitos tesoros, ya no es más Kundry, la demoníaca mensajera del Grial, de naturaleza a la vez bestial y divina, tampoco es ya la "Señora Alma". Sólo es una función psicológica de índole intuitiva, sobre la cual podría decirse, con los primitivos: "Anda, entra en la selva para hablar con los espíritus", o "Mi serpiente me ha hablado"; o, en el mitológico lenguaje infantil: "Me lo dijo mi dedito".

Los lectores a quienes es conocida "*She-who-must-be-obeyed*" [Ella-quien-debe-ser-obedecida] de Rider Haggard, seguramente recordarán la fuerza mágica de esa personalidad. "Ella" es una *personalidad-mana*: un ser compenetrado de una cualidad oculta, fascinante, dotado de conocimientos y poderes mágicos. Todos estos atributos provienen, naturalmente, de *la proyección ingenua de un conocimiento inconsciente del sí-mismo*, lo cual, expresado en términos menos

poéticos, vendría a decir: "Reconozco que obra en mí un factor psíquico capaz de sustraerse del modo más increíble a mi querer consciente; puede meterme en la cabeza ideas extraordinarias, producir en mí mal de mi grado humores y estados de ánimo intempestivos, llevarme a actos asombrosos, por los cuales no puedo asumir responsabilidad alguna, o perturbar de modo irritante mis relaciones con los otros, etcétera. Me siento impotente ante esta fuerza, y, lo peor de todo: estoy enamorado de ella, así que no puedo hacer sino admirarla." (Los poetas suelen llamar a esto temperamento artístico; los no poetas apelan a otra excusa.)

Pues bien: si el factor *anima* pierde su *mana*, ¿éste adónde se ha ido? Evidentemente lo ha adquirido el que ha dominado al *anima*, de acuerdo con la representación primitiva de que quien mata a la persona-*mana* incorpora a sí el *mana* de ella.

¿Y quién es el que ha dirimido posiciones con el *anima*? Con toda evidencia, el yo consciente; por lo tanto el *mana* ha sido asumido por el yo. De modo que el yo consciente se ha convertido en personalidad-*mana*. Pero la personalidad-*mana* es una *dominante* del inconsciente colectivo: el conocido arquetipo del varón poderoso, en la forma del héroe, del príncipe, del mago, médico-brujo, santo, el señor de hombres y espíritus, el amigo de Dios. Estamos así frente a una figura colectiva que aflora del trasfondo oscuro y toma posesión de la personalidad consciente. El peligro psíquico es de naturaleza sutil: puede, por inflación de la conciencia, anular todo lo que se ha conquistado en la confrontación con el *anima*. Por eso es de no pequeña importancia, desde el punto de vista práctico, saber que en la jerarquía del inconsciente el *anima* no es sino una de las figuras posibles, y la de grado inferior, así que, al vencérsela, se constela otra figura colectiva que en adelante asume el *mana* de aquélla. Es, en realidad, la figura del *mago* (*Zauberer*) —como la llamaré por brevedad— la que atrae a sí el *mana*, o sea el valor autónomo del *anima*. Sólo en la medida en que me identifico inconscientemente con esta figura puedo ilusionarme de ser poseedor del *mana* del *anima*. Pero en estas circunstancias me ilusionaré inevitablemente.

La figura del mago tiene en las mujeres un equivalente

no menos peligroso: es una elevada figura materna, la Gran Madre, la Misericordiosa, que todo lo comprende y perdona y siempre ha querido lo mejor, siempre ha vivido para los demás y nunca buscado nada para sí, la descubridora del gran amor, tal como su contraparte masculina es el anunciador de la verdad última. Y, así como el gran amor nunca es justipreciado, así también la gran verdad no es nunca comprendida. Ni tampoco el uno y la otra se llevan del todo bien.

Aquí no puede menos de haber un grave malentendido, pues se trata, indudablemente, de una inflación. El yo se ha apropiado de algo que no le pertenece. Pero ¿cómo se ha apropiado de este *mana*? Si ha sido verdaderamente el yo quien ha vencido al *anima*, entonces el *mana* le pertenece, y la inferencia es correcta: uno ha ganado alta significación. Pero, ¿por qué esta significación, el *mana*, no ejerce efecto en los demás? ¡Ese sería un criterio decisivo! Pues bien; no ejerce efecto, porque no es que uno haya adquirido significación, sino que sólo ha ido a confundirse con un arquetipo, con una nueva figura del inconsciente. Entonces debemos inferir: el yo no ha vencido realmente al *anima* ni por lo tanto adquirido el *mana*. Sólo se ha producido nuevamente una mezcla, ahora con una figura del mismo sexo, correspondiente a la imago paterna, y de poder, si cabe, aun mayor.

Del poder que ata la existencia entera,
quien se vence a sí mismo se libera.[1]

Se convierte así en el superhombre, superior a todos los poderes, un semidiós, acaso más. . . "Yo y el Padre somos uno": esta poderosa proclamación, con su tremenda ambigüedad, brota precisamente de un momento psicológico semejante.

Ante esto, nuestro míseramente limitado yo, si le queda todavía una chispa de conciencia de sí, no puede retroceder, dejando caer lo más pronto posible toda ilusión de significatividad y poderío. Pues era una ilusión: el yo no ha vencido al *anima* ni por lo tanto conquistado su *mana*. La conciencia no se ha hecho dueña del inconsciente, sino que el *anima* ha per-

1. Goethe, *Die Geheimnisse. Ein Fragment.*

dido su despótica arrogancia en la medida en que el yo ha podido dirimir posiciones con el inconsciente. Pero este arreglo no era una victoria de la conciencia sobre aquél, sino el establecimiento de un equilibrio entre ambos mundos.

El "mago" pudo tomar posesión del yo sólo porque el yo soñaba haber vencido al *anima*. Era una extralimitación, y toda extralimitación del yo va seguida por la extralimitación del inconsciente:

> En cambiante forma impero
> con poder aterrador.[2]

Por eso, si el yo deja caer su pretensión de victoria, cesa también automáticamente su estado de posesión por el mago. ¿Pero dónde queda el *mana*? ¿Quién o qué se hace *mana*, si el mago mismo no puede ejercer ya su magia? Hasta ahora sólo sabemos que ni la conciencia ni el inconsciente tiene el *mana*; pues es seguro que, si el yo no se arroga poderío, tampoco se produce acto de posesión, es decir, el inconsciente pierde también su prepotencia. En tal estado, pues, el *mana* ha de haber recaído en algo que es consciente e inconsciente a la vez o no es ni lo uno ni lo otro. Ese algo es el buscado "punto central" de la personalidad, ese algo indescriptible situado entre los opuestos, o unificador de los opuestos, o resultado del conflicto, o "efecto" de la tensión energética; el llegar a ser de la personalidad; un paso adelante, el más individual de todos; el nivel superior inmediato.

No esperaré que el lector haya seguido en todas sus partes esta rápida sinopsis del problema total. Puede considerarla una suerte de exposición preliminar, de la cual ofreceré en lo que sigue un desarrollo más circunstanciado y reflexivo.

El punto de partida de nuestro problema es el estado que se produce cuando los contenidos inconscientes determinantes del fenómeno del *anima* o el *animus* han sido suficientemente transportados a la conciencia. El mejor modo de representárselo es como sigue. Los contenidos inconscientes son primero cosas de la atmósfera personal, por ejemplo del

2. *Fausto*, II, acto 5, escena 4.

tipo de la fantasía del paciente que hemos descripto antes. Más tarde se desarrollan fantasías del inconsciente impersonal, que contienen fundamentalmente símbolos colectivos, del tipo ejemplificado por la visión de mi paciente femenina. Ahora bien; estas fantasías no son desorbitantes ni al azar, como podría ingenuamente creerse, sino que siguen determinadas líneas de orientación inconscientes, en curso convergente a determinado objetivo.Por eso tales fantasías posteriores se compararían mejor a *procesos iniciáticos*, pues esto es lo que presenta la mayor analogía con aquéllas. Todos los grupos y clanes primitivos con cierta organización tienen sus iniciativas, a menudo extraordinariamente desarrolladas, que desempeñan en la vida social y religiosa un papel en extremo importante.[3] Por medio de ellas los muchachos se hacen hombres y las niñas mujeres. Los kavirondo tachan de "animales" a quienes no se someten a la circuncisión o la excisión. Esto demuestra que los usos iniciáticos son los medios mágicos por los cuales se conduce al hombre del estado animal al estado humano. Las iniciaciones primitivas son evidentemente *misterios de transformación* del más alto significado espiritual. Muy a menudo se somete a los iniciados a tratamientos muy penosos, a la vez que se les comunican los misterios de la tribu: por una parte las leyes y jerarquía tribal, por otra la cosmogonía y otras doctrinas míticas. Todas las altas culturas han preservado las iniciaciones. En Grecia los antiquísimos misterios eleusinos se mantuvieron al parecer hasta aún el siglo VII d.C. En Roma pululaban las religiones mistéricas. Una de ellas era el cristianismo, que, aun en su forma actual, conserva, sin duda descoloridas y desnaturalizadas, las antiguas ceremonias de iniciación, en el bautismo, la confirmación y la eucaristía. Nadie, pues, estará en situación de negar la enorme importancia histórica de las iniciaciones.

Nada de un significado histórico tal (compárense los testimonios de los antiguos acerca de los misterios de Eleusis) ha puesto la época moderna en su lugar. Los francmasones, *l'Eglise gnostique de la France*, los legendarios rosacruces, la teosofía, etc., son flacos productos sustitutivos de al -

3 Cf. H. Webster, *Primitive Secret Societies*, 1908.

go que, en el balance de pérdida de la historia, debería anotarse en rojo. El hecho es que en los contenidos inconscientes aparece el simbolismo iniciático en pleno con inconfundible claridad. El reproche de que estas cosas son viejas supersticiones y además anticientíficas sería tan inteligente como si alguien, ante una epidemia de cólera, observara que eso no es sino una enfermedad infecciosa, y antihigiénica además. No se trata, como constantemente debo poner de relieve, de si los símbolos iniciáticos sean realidades objetivas o no, sino sólo de si ejercen o no influjo sobre la psique humana. Tampoco entra la cuestión de si son o no deseables. Basta que tengan existencia y efecto.

Puesto que aquí me es imposible poner detalladamente ante el lector tales series de imágenes, en parte muy largas, quisiera ahora contentarme con los pocos ejemplos ofrecidos, y para lo demás pedirle confiar en mi palabra de que son fenómenos conexos, organizados en serie y orientados a fin. Por cierto, utilizo la frase "orientados a fin" con cierta vacilación. Ese concepto requiere ser usado con precaución y restricciones. En efecto, en los enfermos mentales se observan series de sueños y en los neuróticos series de fantasías que se suceden sin prácticamente finalidad asignable. El joven paciente cuya fantasía de suicidio he mencionado antes estaba en el mejor camino para producir series de fantasías sin finalidad, como no aprendiera a tomar parte activa e intervenir conscientemente en ellas. Sólo así surge la orientación a un fin. El inconsciente es un proceso puramente natural, por un lado sin propósito, pero por otro con esa potencial capacidad de orientación que es característica de todo proceso energético. Y si la conciencia toma parte activa vivenciando y comprendiendo, así sea intuitivamente, cada etapa del proceso, cada vez la próxima imagen arranca de la etapa superior así alcanzada, y de ese modo se establece la orientación a fin.

El objetivo inmediato de la toma de posición con el inconsciente es la obtención de un estado en que los contenidos de aquél ya no permanecen inconscientes ni tampoco se expresan indirectamente en los fenómenos de *animus* y *anima*; un estado, pues, en que el *anima* y el *animus* se convierten en una función que relaciona la conciencia con el inconsciente. Mientras esto no ocurra, siguen siendo complejos autóno-

mos, factores perturbadores que irrumpen a través del control consciente comportándose como verdaderos duendes revoltosos. Por ser éste un hecho tan generalmente conocido, mi término "complejo", en esa acepción, ha pasado al lenguaje corriente. Cuanto más "complejos" tiene uno, más poseído está, y si se intenta hacerse una imagen de esa clase de personalidades, puede llegarse a la conclusión de que la más aproximada es la de una mujer histérica: por eso lo de "*anima*". Pero si el sujeto toma conciencia de sus contenidos inconscientes, primero como contenidos fácticos de su inconsciente personal, luego como fantasías del inconsciente colectivo, alcanza las raíces de sus complejos y logra así liberarse de la posesión. Con ello cesan los fenómenos del *anima*.

Pero entonces ese algo superpotente que ha causado la posesión—lo que no puedo sacarme de encima ha de ser de alguna manera superior a mí— debería lógicamente desaparecer con el *anima*; uno debería quedar "libre de complejos", psicológicamente limpiado a nuevo, por así decirlo. Ya no debería ocurrir más lo que el yo no permite, y, si el yo quiere algo, nada debería estar en condiciones de interponer obstáculos. Así se habría asegurado el yo una posición inexpugnable, la incontrastabilidad de un superhombre o la superioridad de un sabio perfecto. Ambas figuras son imágenes ideales, Napoleón una, Lao-tsé la otra. Ambas figuras corresponden al concepto de lo "inusitadamente eficaz" [*ausserge-wöhnlich Wirkungsvoll*], expresión que Lehmann, en su conocida monografía,[4] pone como interpretación de *mana*. Por eso llamo personalidad-*mana* a una personalidad así. Ella corresponde a una dominante del inconsciente colectivo, un arquetipo, que se ha formado en la psique humana por la correspondiente experiencia desde tiempos inmemoriales. El primitivo no analiza ni trata de explicarse por qué otro es superior a él. Si ese otro es más inteligente y más vigoroso, tiene *mana*, es decir, precisamente una fuerza mayor; y hasta puede perderla, quizá, si alguien le pasa encima mientras duerme, o si le pisan la sombra.

La personalidad-*mana* se desarrolla históricamente co-

4. F. R. Lehmann, *Mana*, 1922.

mo figura de héroe y de hombre-dios,[5] cuya imagen terrena es el sacerdote. Hasta qué punto el médico sigue siendo aún una personalidad-*mana*, los psicoanalistas estarían en condiciones de decirlo. Ahora bien; en la medida en que el yo atrae aparentemente a sí la fuerza perteneciente al alma, se convierte directamente en personalidad-*mana*. Este desarrollo es casi de rigor. No he visto hasta ahora ningún proceso más o menos avanzado de este tipo en que, por lo menos transitoriamente, no se hubiera producido una identificación con el arquetipo de la personalidad-*mana*. Y es lo más natural del mundo que así suceda, pues no sólo lo espera el sujeto mismo, sino también todos los demás. Difícilmente pueda evitarse algo de admiración hacia sí mismo, por haber visto con mayor profundidad que los otros, y los otros tienen tal necesidad de encontrar en alguna parte un héroe tangible o un sabio superior, un conductor y un padre, una autoridad fuera de duda, que con la mayor disposición de ánimo erigen templos para incensar aun dioses de tres por cuatro. No sólo la deplorable estupidez de los imitadores sin juicio, sino una ley natural psicológica, hace que lo que antes ha sido siga siendo siempre. Y seguirá siendo así mientras la conciencia no interrumpa la concretización ingenua de las imágenes primordiales. No sé si es deseable que la conciencia altere las leyes eternas; sólo sé que a veces las altera, y tomar esta medida es para ciertos seres humanos una necesidad vital; pero que aún a éstos, con frecuencia, no les impide sentarse en el trono del Padre, revalidando así una vez más la antigua regla. En verdad, es difícil ver cómo podría uno sustraerse a la supremacía de las imágenes primordiales.

No creo, por lo demás, que sea posible sustraerse. Uno sólo puede alterar la propia actitud hacia ella e impedir así que uno caiga en un arquetipo y se vea luego constreñido a desempeñar un papel a expensas de su individualidad humana. La posesión por un arquetipo convierte al hombre en mera figura colectiva, en una especie de máscara tras la cual lo humano no puede desarrollarse ya y se atrofia progresivamente. Por eso debe uno mantenerse consciente del peligro

5. El Rey cristianísimo podía, según la creencia popular, curar la epilepsia con su *mana*, por imposición de manos.

de sucumbir a esa dominante que es la personalidad-*mana*. El peligro no consiste sólo en que uno mismo se convierte en máscara paterna; además queda a merced de esa máscara ante otro que la lleve. En este sentido, maestro y discípulo son uno.

La disolución del *anima* significa que se ha alcanzado una percepción de las fuerzas tendenciales del inconsciente, pero no que se las haya hecho inoperantes. En cualquier momento pueden volver a acometernos bajo nueva forma. Y lo harán inevitablemente si la actitud consciente ha dejado un hueco. Es poder contra poder. Si el yo se arroga poder sobre el inconsciente, éste reacciona con un ataque sutil, valiéndose ahora de la personalidad-*mana*; la enorme fuerza de prestigio de esta dominante fascina y sojuzga al yo. Contra esto sólo es posible protegerse confesando sin reservas la propia debilidad ante el poder del inconsciente. De este modo no le ponemos ninguna fuerza en contra, con lo que evitamos provocarlo.

Quizá el lector pueda extrañarse de este modo, por así decirlo, personalizado en que hablo del inconsciente. No quisiera dar pie al prejuicio de suponer que imagino al inconsciente como algo personal. El inconsciente consiste en progresos naturales, que están más allá de lo personal-humano. Sólo es "personal" nuestra conciencia. Por eso, cuando hablo de "provocar", no entiendo que el inconsciente esté de algún modo ofendido y —como los antiguos dioses— en actitud celosa o vengativa, suscite daño al hombre. Antes bien, lo entiendo en el sentido de algo como una dieta psíquica errónea, que me desequilibra la digestión. El inconsciente reacciona de modo automático, como el estómago que, figuradamente hablando, se venga de uno. Cuando me arrogo poder sobre el inconsciente, cometo un error en mi dieta psíquica, adopto una actitud inconveniente, que es mejor que evite en interés de mi propio bienestar. Mi poco poética comparación es ciertamente demasiado floja considerando los amplios y devastadores efectos morales de un inconsciente trastornado. En este aspecto preferiría hablar de la venganza de dioses ofendidos.

Ahora, por la diferenciación del yo con respecto al arquetipo de la personalidad-*mana*, uno —exactamente como

en el caso del *anima*— se ve constreñido a tomar conciencia de esos contenidos inconscientes que son propios de dicho arquetipo. Históricamente, la personalidad-*mana* está siempre en posesión del nombre secreto, o del saber particular, o de la prerrogativa de un obrar particular (*quod licet Jovi, non licet bovi*); en una palabra: de la *distinción individual*. La toma de conciencia de los contenidos que constituyen el arquetipo de la personalidad-*mana* significa para el varón la segunda y verdadera liberación de con el padre, o de con la madre para la mujer, y con ello la experiencia inaugural de la personalidad propia. A esta parte del proceso corresponde precisamente el propósito de las primitivas iniciaciones concretistas, que perduran en el bautismo, a saber la separación de con los padres "carnales" (o "animales") y el renacimiento *in novam infantiam*, en el estado de inmortalidad y de infancia espiritual, como lo formularon ciertas antiguas religiones mistéricas, el cristianismo incluido.

Ahora bien; existe la posibilidad de que el sujeto no se identifique con la personalidad-*mana*, y en cambio la concretice como un "Padre que está en los Cielos", más allá del mundo, con el atributo de *absoluto* (que parece ser tan caro a muchos). Así se prestaría al inconsciente un predominio igualmente absoluto (¡si lo consigue el esfuerzo de la fe!), por el cual todo lo valioso se proyecta allá arriba.[6] La consecuencia lógica es que aquí no resta sino un mísero, inferior, inútil

6. "Absoluto" significa "desvinculado". Concebir a Dios como absoluto es tanto como ponerlo fuera de toda conexión con los seres humanos. El hombre no puede ejercer ningún efecto sobre él, como él tampoco sobre el hombre. Un Dios así sería algo sin ningún alcance. Por lo tanto, el hombre sólo puede hablar apropiadamente de un Dios que sea relativo al hombre, como éste a él. La concepción cristiana de Dios como "Padre que está en los cielos" es un modo refinado de expresar esa relatividad de Dios. Aparte de que el hombre puede barruntar sobre Dios menos de lo que una hormiga sobre los contenidos del Museo Británico, el impulso a asignar a Dios carácter de "absoluto" surge sólo del temor a "psicologizarlo". Lo cual sería, naturalmente, peligroso. En cambio, un Dios absoluto no es asunto nuestro, mientras que un Dios "psicológico" sería una realidad de hecho. Este Dios podría alcanzar al hombre. La Iglesia parece ser un instrumento mágico para

y pecaminoso montoncillo humano. Como es sabido, esta solución se ha convertido en una histórica concepción del mundo. Puesto que aquí me muevo sólo en el campo psicológico y no siento ninguna inclinación de dictar al universo mis verdades eternas, debo simplemente hacer a esa solución la observación crítica de que si desplazo todos los valores supremos del lado del inconsciente y con ellos construyo un *summum bonum*, me he puesto en la ingrata posición de encontrar también un diablo de igual peso y amplitud que le haga de contrapeso. Pero de ningún modo me permitiría mi modestia identificarme yo mismo como el diablo. Sería demasiada arrogancia, y me pondría además insoportablemente en oposición con mis valores supremos. Ni tampoco mi déficit moral me lo permitiría.

Por eso, por motivos psicológicos recomendaría no hacer del arquetipo de la personalidad-*mana* un dios, es decir, no concretizarlo; pues de ese modo evito la proyección de mis valores y desvalores en Dios y el diablo y mantengo así mi valor humano, mi propio peso específico, que tanta falta me hace para no convertirme en un juguete incapaz de resistencia para las fuerzas inconscientes. En el trato con el mundo visible, hay que estar loco para suponer que uno es dueño de él. Uno sigue, naturalmente, el principio de "no resistencia" contra todos los factores superiores hasta cierto límite máximo individual, en que el más pacífico ciudadano se torna revolucionario sangriento. Nuestra reverencia ante la ley y el Estado es un recomendable modelo para nuestra actitud general hacia el inconsciente colectivo. ("Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios.") Hasta ahí, no se nos haría difícil la reverencia. Pero en el mundo hay también factores a los cuales nuestra conciencia moral no presta incondicional asentimiento, y sin embargo también nos inclinamos ante ellos. ¿Por qué? En la práctica es más conducente obrar así que al contrario. Análogamente, hay en el inconsciente factores ante los que tenemos que mostrarnos sensatos. ("No resistáis al mal." "Haceos de amigos en las casas del Mam-

---

resguardar al hombre de esta eventualidad, pues se dice, en efecto, que "es terrible caer en las manos del Dios vivo".

món de iniquidad." "Los hijos del mundo son más astutos que los hijos de la luz"; por lo tanto:"Sed astutos como serpientes y cándidos como palomas.")

La personalidad-mana tiene un saber y un querer superiores. Por la toma de conciencia de los contenidos subyacentes a esa personalidad nos vemos en la situación de tener que manejarnos con el hecho de saber más que como saben otros, y también de querer más que como quieren otros. Este incómodo parentesco con los dioses afectó medularmente, según es sabido, al pobre Angelus Silesius, a tal punto que se precipitó de cabeza desde su superprotestantismo, pasando de largo por el ya inseguro estadio luterano, hasta dar de regreso en lo más profundo del seno de la Madre negra; desgraciadamente, para mal de sus dotes líricas y de su salud nerviosa.

Y sin embargo Cristo, y tras él san Pablo, lucharon precisamente contra ese problema, como puede reconocerse aún claramente por no pocos indicios. Al mismo problema volvieron a acercarnos algo Meister Eckhart, Goethe en el *Fausto*, Nietzsche en *Zarathustra*. Goethe y Niezsche probaron con la idea de dominación, el primero por la figura del mago y el hombre de voluntad inexorable que pacta con el diablo, el segundo por la del señor entre los hombres y el sabio superior, sin diablo y sin Dios. En Nietzsche, el hombre está solo, como lo estuvo él mismo, neurótico, económicamente dependiente, sin Dios ni mundo. Esta no es ninguna posibilidad ideal para el hombre de la realidad, con familia e impuestos que pagar. Ninguna demostración puede disiparnos la realidad del mundo; no hay vida milagrosa para soslayarlo. Ninguna demostración puede tampoco disiparnos los efectos del inconsciente. ¿O puede el filósofo neurótico demostrarnos que no tiene una neurosis? Ni a sí mismo se lo puede demostrar. Por eso estamos con nuestra alma entre influjos significativos de adentro y de afuera, y de algún modo debemos hacer justicia a ambas partes. Sólo lo podemos en la medida de nuestras capacidades individuales. Por eso hemos de poner la mente en nosotros mismos, no en "lo que uno debería", sino en lo que *puede* y *necesita* hacer.

Así, la disolución de la personalidad-*mana* por la toma de conciencia de sus contenidos nos retrotrae naturalmente a

nosotros mismos como un algo que es y vive, tenso entre dos imágenes del mundo y sus respectivas fuerzas, sólo oscuramente intuidas pero tanto más claramente experimentadas. Ese "algo" nos es ajeno y sin embargo tan próximo, un enteramente nosotros y empero irreconocible, un punto medio virtual de tan misteriosa constitución, que puede reclamarlo todo: parentesco con bestias y dioses, con cristales y estrellas, sin movernos a asombro y a suscitar nuestra desaprobación. Ese algo reclama también todo esto; nosotros nada tenemos en las manos que podamos oponer justificadamente a ese reclamo, y hasta es saludable escuchar esa voz.

He designado a ese punto central como el *sí-mismo*. Intelectualmente, éste no es sino un concepto psicológico, una construcción destinada a expresar una esencia que no podemos captar como tal, pues supera nuestras capacidades de concebirla, según resulta ya de su definición misma. Podría designársela igualmente como "el Dios en nosotros". Los comienzos de toda nuestra vida anímica parecen tener inextricablemente sus raíces en este punto, y todos los objetivos más elevados y últimos parecen converger hacia él. Esta paradoja es inevitable, como siempre que tratamos de caracterizar algo que está más allá de nuestras posibilidades de comprensión.

Espero que se haya hecho suficientemente claro para el lector atento que el sí-mismo tiene con el yo tanto que ver como el Sol con la Tierra. Lo uno no es intercambiable con lo otro. Ni tampoco se trata de una divinización del hombre o de un rebajamiento de Dios. Lo que está más allá de nuestra comprensión humana es, en todo caso, inaccesible a ella. Por eso, cuando utilizamos el concepto de un Dios, formulamos simplemente un determinado hecho psicológico: la independencia y el poder superior de ciertos contenidos psíquicos, que se expresa en su capacidad para obstruir nuestra voluntad, obsesionar la conciencia e influir sobre los estados de ánimo y las acciones. Sin duda resultará chocante que en un estado de humor inexplicado, un trastorno nervioso y hasta un vicio indomeñable sea en cierto modo una manifestación de Dios. Pero sería precisamente una pérdida insustituible para la experiencia religiosa si tales cosas, tal vez inclusive malas, fueran artificialmente separadas del caudal de conteni-

dos psíquicos autónomos. Es un eufemismo apotropeico[7] hacer a un lado esas cosas con una explicación del tipo "no es más que". Con eso simplemente se la reprime, y por regla general lo único que se logra es una ventaja aparente, sólo una forma algo modificada de ilusión. No se enriquece así la personalidad, sino se la empobrece y sofoca. Lo que hoy se experimenta y reconoce como malo, o por lo menos como carente de sentido y valor, puede aparecer, en un grado más alto de experiencia y conocimiento, como una fuente de lo mejor; lo cual, naturalmente, depende de cómo se maneje uno con sus siete diablos. Explicarlos como meros sinsentidos, despoja a la personalidad de su correspondiente sombra, con lo cual pierde la forma que le es propia. La "forma viva" necesita sombras profundas para que aparezca en toda su plasticidad. Sin esas sombras queda como un trampantojo sin volumen real; o un niñito más o menos mal criado.

Con esto aludo a un problema mucho más importante de lo que parecen expresar estas breves y sencillas palabras: *la humanidad, para las cuestiones fundamentales, está todavía, psicológicamente, en estado de infancia*; una etapa que no puede saltarse. La gran mayoría necesita de la autoridad de la conducción y la ley. No es lícito pasar por alto este hecho. La superación paulatina de la ley sólo atañe a aquel cuya comprensión le permite poner el alma en lugar de la conciencia moral. Muy pocos están capacitados para ello. ("Muchos son los llamados y pocos son los elegidos.") Y aun esos pocos siguen ese camino sólo en virtud de una interna necesidad, por no decir apremio, pues ese camino es estrecho como el filo de una navaja.

La concepción de Dios como un contenido psíquico dotado de autonomía lo convierte en *problema moral*; y esto es, confesadamente, muy incómodo. Pero si esa problemática no existe, tampoco Dios es efectivamente real, pues no tiene lugar de inserción en nuestras vidas. Entonces es un espantajo conceptual de orden histórico o un sentimentalismo filosófico.

Si dejamos fuera de juego la idea de lo "divino" y ha-

7. El dar un nombre bueno a una cosa mala para apartar su efecto desfavorable.

blamos sólo de contenidos autónomos, permanecemos en lo intelectual y empíricamente correcto, pero entonces silenciamos una nota que psicológicamente no es lícito omitir. En efecto, si utilizamos la representación de lo "divino", expresamos adecuadamente el modo peculiar en que vivenciamos los efectos de los contenidos autónomos. Podríamos servirnos también de la expresión "demónico", con tal que ello no implicara mantener en reserva en algún sitio otro Dios concretizado que respondiera cabalmente a nuestras ideas y deseos. Pero nuestras prestidigitaciones intelectuales no nos ayudan para introducir en la realidad un ser conforme a nuestros deseos, así como tampoco el mundo se acomoda a nuestras expectativas. Por eso, si asignamos a los efectos de los contenidos autónomos el atributo de "divino", reconoceremos así el valor relativamente superior de aquéllos. Y este poder superior es lo que ha obligado a los hombres de todas las épocas a concebir lo más impensable y aun a imponerse los mayores sufrimientos para dar respuesta a esos efectos. Ese poder es tan real como el hambre o la angustia de la muerte.

El *sí-mismo* podría caracterizarse como una especie de compensación del conflicto entre el adentro y el afuera. Esta formulación podría no ser inadecuada, teniendo en cuenta que el sí-mismo es algo con carácter de resultado de meta alcanzada; algo que sólo paulatinamente ha llegado a ser y se ha hecho vivenciable a través de muchos esfuerzos. Así, el sí-mismo es también el objetivo de la vida, pues constituye la expresión más cabal de esa combinación dada como destino a la que denominamos individuo; y no sólo la del hombre singular, sino también la de todo un grupo humano, en que el uno complementa al otro para formar la imagen total.

Con la experiencia del sí-mismo como algo irracional, un ente indefinible con respecto al cual el yo no está ni enfrentado ni sometido sino dependiente, rotando en cierto modo en torno a él como la Tierra en torno al Sol, se ha alcanzado la meta: la individuación. Uso el término "experiencia" para caracterizar la índole perceptual de la relación entre el yo y el sí-mismo. En esta relación no hay nada reconocible, pues nada nos es posible enunciar sobre los contenidos del sí-mismo. El yo es el único contenido del sí-mismo que conocemos. El yo individuado se experimenta como objeto de

un sujeto desconocido que lo abarca. Me parece que aquí llega a su extremo final lo psicológicamente comprobable, pues la idea de un sí-mismo es ya en ella misma un postulado trascendente, que por cierto psicológicamente puede justificarse, pero no ser objeto de demostración científica. El paso más allá de la ciencia es una exigencia incondicional del desarrollo psicológico aquí descripto, pues sin tal postulado no cabría formular suficientemente los procesos psíquicos empíricamente observables. Por eso el sí-mismo reclama por lo menos un valor de hipótesis, análogamente al caso de la estructura atómica. Y —aun cuando sigamos siempre encerrados en una imagen— es algo poderosamente vivo, cuya interpretación escapa por lo menos a mis posibilidades. Tampoco dudo de que sea una imagen, pero una imagen en la que estamos contenidos.

Tengo profunda conciencia de que en este libro he planteado demandas nada usuales a la comprensión del lector. Ciertamente he hecho todos los esfuerzos por allanar el camino, pero no pude sacar del medio la dificultad realmente grande: el hecho de que las experiencias que subtienden todo lo que explico son desconocidas, y por lo tanto ajenas, a la mayoría. Si bien todo autor se alegra, naturalmente, de la comprensión del público, sin embargo para mí está en primer plano menos la interpretación de mis observaciones cuanto los indicios que apuntan a un vasto campo de experiencia aún casi cerrado, el cual quisiera yo por medio del presente libro hacer accesible a muchos. En este ámbito hasta ahora tan oscuro, en efecto, parecen estar las respuestas a muchos enigmas a los que la psicología de la conciencia no ha llegado nunca ni siquiera a aproximarse. De ningún modo quisiera manifestar la pretensión de haberlas formulado definitivamente. Por eso me daré por muy satisfecho si mi trabajo puede valer como una tentativa de respuesta.

APENDICE

NUEVOS RUMBOS DE LA PSICOLOGIA[1]

1. Los comienzos del psicoanálisis

Como todas las ciencias, también la psicología ha atravesado una época filosófico-escolástica, algo de lo cual ha conservado en parte hasta hoy mismo. A este tipo de psicología filosófica debe reprochársele decidir *ex cathedra* cómo está constituida el alma y qué propiedades deben corresponderle aquí y en el más allá. El espíritu de la investigación científico-natural moderna ha desalojado más bien estas fantasías y puesto en su lugar una exacta metodología empírica. De ahí surgió la *psicología experimental* de hoy, o "psicofisiología", como dicen los franceses. El padre de esta orientación fue el dividido espíritu de Fechner, quien, con su *Psychophysik*,[2] [*Psicofísica*] acometió la osada empresa de introducir puntos de vista de orden físico en la concepción de los fenómenos psíquicos. Esta idea (y no obstante los errores del libro) tuvo

1. Primera versión de "Ueber die Psychologie des Unbewussten", aparecida en *Raschers Jahrbuch für Schweizer Art und Kunst*, Zurich, 1912. Trabajo reelaborado por el autor, ampliado en varios capítulos y publicado en 1917 con el título de *Die Psychologie der unbewussten Prozesse*. Las partes suprimidas como resultado de la primera reelaboración aparecen aquí entre corchetes, para dar al lector la posibilidad de seguir las etapas de este texto temprano. N. d. l. C. [Véase nota 1 al Capítulo 1 de este libro sobre edición castellana].
2. Leipzig, 1860.

fecundante vigor. Coetáneo, más joven, de Fechner, y bien puede decirse el que completó su obra, fue Wundt, cuya gran erudición, laboriosidad y talento para descubrir métodos experimentales de investigación han creado la orientación hoy dominante en la psicología.

La psicología experimental ha sido, por así decirlo, hasta ayer esencialmente académica. El primer intento notable de hacer utilizables para la psicología práctica por lo menos alguno de los numerosos métodos experimentales provino de psiquiatras pertenecientes a lo que era la *Escuela de Heidelberg* (Kraepelin, Aschaffenburg y otros), pues, comprensiblemente, el médico de esa especialidad ante todo experimenta la urgente necesidad de un conocimiento exacto de los procesos psíquicos. En segunda línea vinieron los *pedagogos* a plantear sus demandas a la psicología; de donde ha surgido recientemente una "pedagogía experimental", a la que han hecho meritorias aportaciones principalmente Meumann en Alemania y Binet en Francia.

El médico, el llamado "especialista en enfermedades nerviosas", necesita urgentemente conocimientos psicológicos si quiere ayudar de veras a sus pacientes, pues los trastornos nerviosos, por lo menos todo aquello que se designa como "nerviosidad", histeria, etcétera, son de orden psíquico y requieren, lógicamente, un tratamiento de orden psíquico también. Agua fría, luz, aire fresco, electricidad, magnetismo, etc., tienen efectos sólo transitorios o, en la mayoría de los casos, ninguno. A menudo son indignas triquiñuelas, calculadas sólo para efecto sugestivo. Pero lo que está enfermo en el paciente es la psique, y por cierto en sus más altas y complicadas funciones, que apenas sería lícito ya adscribir al campo de la medicina. Aquí el médico debe ser también un psicólogo, es decir un *conocedor del alma humana*.Esta exigencia es inexcusable para él. Se dirige, entonces, comprensiblemente, a la psicología, pues de aquello nada le dicen sus textos psiquiátricos. Pero la psicología experimental de la actualidad está muy lejos de ofrecerle una visión conexa de los procesos psíquicos importantes para la práctica, pues su objetivo es otro: procura aislar y estudiar así aislados los procesos más simples y elementales posibles, situados en el límite de lo fisiológico. Es desafecta a lo infinitamente variable y

móvil de la vida anímica individual; por eso sus hechos y comprobaciones son esencialmente de detalle y les falta la unidad de conjunto. Así, pues, quien quiera conocer el alma humana, de la psicología experimental no aprenderá prácticamente nada al respecto. Habría que aconsejarle, mejor, colgar de una percha la ciencia exacta, despojarse de la túnica académica, decir adiós a su cuarto de estudio y echar a andar por el mundo con corazón humano, por el horror de las prisiones, manicomios y hospitales, por las tabernas turbias de las afueras, los burdeles y los antros de juego; por los salones de la sociedad elegante, la Bolsa, los mitines socialistas, las iglesias, los *revivals* y éxtasis de las sectas; vivir en carne propia el amor y el odio, la pasión en todas sus formas: volvería entonces con más riqueza de saber que cuanto gruesos volúmenes hubiesen podido darle nunca. Podrá ser entonces un médico para sus enfermos, un verdadero conocedor del alma humana. Y habrá que disculparlo si su respeto por las llamadas "piedras fundamentales" de la psicología experimental ya no es tan grande. Pues, entre lo que la ciencia llama "psicología" y lo que de una psicología espera la práctica de la vida cotidiana, está "un hondo abismo interpuesto".

Tal deficiencia fue el punto de origen de una nueva psicología. Debemos su creación en primer lugar a Sigmund Freud, de Viena, el genial médico e investigador de las enfermedades nerviosas funcionales. La inaugurada por él podría denominarse *psicología analítica*. Bleuler ha propuesto el nombre de "psicología profunda",[3] para indicar así que la psicología freudiana se ocupa de las profundidades o trasfondos de la psique, designadas también como el *inconsciente*. Freud mismo se ha limitado a dar nombre a su *método*: lo llama *psicoanálisis*. Y con esta denominación se conoce también esta orientación psicológica.

Antes de entrar en una exposición un poco más precisa de la cosa, debe decirse algo sobre su posición respecto a la ciencia tal como se la ha concebido hasta ahora. Somos testigos de un notable espectáculo, en que se verifica una vez más la observación de Anatole France: *Les savants ne sont*

3. E. Bleuler, "Die Psychoanalyse Freuds", *Jahrbuch für psychoanalytische Forschungen*, vol.2, 1910.

pas curieux. El primer trabajo mayor en este campo[4] suscitó apenas débil eco, aunque presentaba una concepción totalmente nueva y fundamental de la neurosis. Algunos autores la reconocieron de modo positivo, y a vuelta de hoja siguieron tratando sus casos de histeria a la manera de antes. Procedieron, pues, algo así como quien reconoce elogiosamente la idea o el hecho de que la Tierra es redonda, pero sigue con toda tranquilidad describiéndola plana. Las publicaciones siguientes inmediatas de Freud[5] pasaron en general sin ninguna atención, aunque, por ejemplo, precisamente en el orden psiquiátrico aportaban observaciones de incalculable importancia. Cuando en 1899 Freud escribió la primera auténtica psicología de los sueños[6] (campo en el que hasta entonces reinaba una acorde oscuridad nocturna), empezó la risa, y cuando, a mediados de la primera década del siglo, comenzó a iluminar la psicología de la sexualidad,[7] empezaron los insultos, en ocasiones harto soeces, lo que duró hasta tiempos muy próximos. Con qué seriedad se procedía, lo muestra el ingenuo voto de uno de los más descollantes neurólogos de París en un Congreso Internacional, en 1907, que oí con mis propios oídos: "Claro que no he leído las obras de Freud" (pues no entendía alemán) "pero, en cuanto a sus teorías, no son sino una *mauvaise plaisanterie*". [Freud, el digno y anciano maestro, me dijo una vez: "Sólo he tomado propiamente conciencia de lo que he descubierto cuando por todas partes se suscitó resistencia e indignación, y desde entonces he aprendido a juzgar el valor de mi obra por el grado de la resistencia que se le opone. *Contra la teoría sexual se levanta la*

4. J. Breuer y S. Freud, *Studien über Hysterie*, Viena, 1895. [Versión castellana: *Estudios sobre la histeria*, *Obras Completas*, t. 2, Buenos Aires, Amorrortu, 1980].
5. *Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre*, Viena, 1906, 2 vols. [Versión castellana: *Obras Completas*, t. 3, Buenos Aires, Amorrortu, 1981].
6. *Die Traumdeutung*, Viena, 1900. [Versión castellana: *La interpretación de los sueños*, en *Obras Completas*, t. 4 y 5, Buenos Aires, Amorrortu, 1979].
7. *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, Viena, 1905. [Versión castellana: *Tres ensayos de teoría sexual*, en *Obras Completas*, t.7, Buenos Aires, Amorrortu, 1978].

máxima indignación; entonces parece que lo mejor está en ella. Los verdaderos bienhechores de la humanidad parecen ser los que enseñan el error, pues la resistencia contra la falsa doctrina empuja a los hombres a la verdad. Pero quien dice la verdad es una peste, pues empuja los hombres al error." El lector podría pues suponer tranquilamente que esta psicología es una especie de cosa rara, si no alguna sabiduría irracional, sectaria u ocultista; pues ¿qué podría si no motivar a, por así decirlo, la totalidad de las autoridades científicas a rechazarla de plano?]

Por eso debemos considerar algo más de cerca esta nueva psicología.

Se sabía ya en tiempos de Charcot que el síntoma neurótico es "psicógeno", o sea de origen anímico. Se sabía también, especialmente gracias a los trabajos de la escuela de Nancy, que todo síntoma histérico puede ser generado en exactamente la misma forma por medio de la sugestión. Pero no se sabía *cómo* se originaba el síntoma histérico; las conexiones causales psíquicas eran enteramente desconocidas. A comienzos de la década de 1880 el doctor Breuer, un psiquiatra clínico de Viena, hizo un descubrimiento[8] que se convirtió prácticamente en el punto inicial de la nueva psicología. Atendía a una joven paciente histérica, muy inteligente, que presentaba entre otros los siguientes síntomas: tenía una parálisis espástica (rigidez) del brazo derecho; de tiempo en tiempo, "ausencias", o sea estados crepusculares; además había perdido el uso del lenguaje en el sentido de que no conocía ya su lengua materna sino que sólo podía expresarse en inglés (un caso de la llamada afasia sistemática). Se trataba entonces, como aún hoy, de aplicar a estos trastornos teorías anatómicas, aunque en las localizaciones cerebrales del funcionamiento del brazo se registra tan poca perturbación como en una persona normal [que ha recibido una fuerte bofetada]. La sintomatología de la histeria está llena de imposibilidades anatómicas. Una señora que por una afección histérica había perdido por completo la audición, a menudo solía cantar.

8. Cf. Breuer y Freud, *Studien über Hysterie*, Viena, 1895. [Versión castellana: *Estudios sobre la histeria*, en *Obras Completas*, t. 2, Buenos Aires, Amorrortu, 1980].

Cierta vez, mientras la paciente estaba cantando, su médico, sin que ella lo advirtiera, se sentó al piano y la acompañó con la música; en la transición de una estrofa a otra, cambió de pronto la tonalidad, y la paciente, sin darse cuenta, varió adecuadamente la tonalidad de su canto. De modo que ella oía y no oía. Las diversas formas de ceguera sistemática presentan fenómenos idénticos. Un hombre padece de ceguera histérica total. En el curso del tratamiento recobra la capacidad de ver, pero al comienzo, y durante largo tiempo, sólo parcialmente: ve todo, excepto la cabeza de las personas; ve sin cabeza a todos los de su ambiente. A consecuencia de un alto número de experiencias tales, hace tiempo se llegó a la conclusión de que sólo la conciencia del paciente es la que no ve o no oye, mientras que la función sensorial misma permanece normal. Este hecho está en directa contradicción con la índole de los trastornos orgánicos, que siempre afectan de algún modo la función.

Tras esta digresión volvemos al caso de Breuer. Como no se registraban causas orgánicas para el trastorno, el caso debía considerarse histérico, es decir, psicógeno. Breuer había observado que, estando la paciente en estado crepuscular espontáneo o inducido, si le hacía contar las reminiscencias o fantasías que la asediaban, después su estado mejoraba por varias horas. Utilizó sistemáticamente esta observación para el curso ulterior del tratamiento. La paciente ideó el nombre adecuado de "*talking cure*" [cura por el habla] o, jocosamente, el de "*chimney sweeping*" [limpieza de la chimenea].

La joven se había enfermado mientras cuidaba al padre desahuciado. Comprensiblemente, sus fantasías estaban referidas sobre todo a ese emotivo período. Las reminiscencias de entonces volvían a aflorar en sus estados crepusculares con fotográfica exactitud, y con tanta claridad hasta en el último detalle que hubo de admitirse como imposible que la memoria de vigilia hubiera estado nunca en condiciones de reproducir las imágenes de manera tan plástica y minuciosa. (Este incremento de la capacidad evocativa, que aparece frecuentemente en los estados de conciencia restringida, se denomina hipermnesia.) Salieron a luz cosas notables. Uno de los muchos relatos era más o menos así:

"Una vez velaba ella con gran angustia al enfermo pre-

sa de alta fiebre, y tensa, porque se esperaba a un cirujano que llegaría de Viena para operar. La madre se había alejado por un tiempo, y Ana (la paciente) estaba sentada junto al lecho del enfermo, dejando colgar el brazo derecho sobre el respaldo del asiento. Entró en un estado de ensoñación, y vio cómo, desde la pared, una serpiente negra se acercaba al enfermo para morderlo. (Es muy verosímil que en el prado adyacente a la casa existieran realmente víboras que antes hubiesen asustado a la muchacha y proporcionaran ahora material a la alucinación.) Quiso alejar al animal, pero estaba como paralizada; el brazo derecho, pendiente del respaldo, estaba "dormido", en estado de insensibilidad y paresia, y, al mirarlo ella, los dedos de la mano se transformaron en pequeñas víboras con calaveras por cabeza [las uñas]. Verosímilmente trató de ahuyentar a la serpiente con su mano derecha así paralizada, y de este modo la insensibilidad y la parálisis aparecieron asociadas a la alucinación. Cuando ésta desapareció, ella, en su angustia, quiso rezar, pero le faltó lenguaje; no pudo rezar en ningún idioma, hasta que finalmente dio con una rima infantil en inglés, y entonces sólo en esta lengua pudo seguir pensando y rezar."[9]

Esta fue la escena desde la cual quedaron establecidas la parálisis y la perturbación del lenguaje; después de relatarla, los trastornos desaparecieron, y de este modo el caso concluyó en curación.

Debo conformarme aquí con este solo ejemplo. En la mencionada obra de Breuer y Freud se encuentra una cantidad de ejemplos similares. Es comprensible que escenas de esa clase sean muy impresionantes y de profundo efecto, de modo que uno se inclina a atribuirles también un valor causal en la aparición del síntoma. La concepción, derivada de la teoría inglesa del *nervous shock*, que dominaba por entonces la doctrina sobre la histeria y era enérgicamente propugnada por Charcot, resultaba adecuada para explicar el descubrimiento de Breuer. De ahí surgió la llamada *teoría del trauma*, según la cual el síntoma histérico y —en la medida en que los síntomas constituyen la enfermedad— la histeria misma se originan en una *lesión psíquica* (trauma), cuya impresión per-

9. Breuer y Freud, *op. cit.*

dura inconsciente durante años. Freud, que era entonces colaborador de Breuer, pudo confirmar ampliamente el descubrimiento. Se mostró que ninguno de los cientos de síntomas histéricos es obra del azar, sino que está siempre determinado por sucesos psíquicos. En este sentido, la nueva concepción abría un dilatado campo de trabajo empírico. Pero el infatigable espíritu investigador de Freud no pudo atenerse mucho tiempo a esos fenómenos de superficie, pues ya se suscitaban problemas más profundos y difíciles. Sin duda es evidente que momentos de fuerte angustia como los vividos por la paciente de Breuer pueden dejar una impresión duradera. Pero ¿cómo llega a ocurrir que se vivan tales momentos, ya tan claramente marcados por el sello de lo patológico? ¿Había sido efecto del agotador cuidado del padre enfermo? Entonces, cosas semejantes deberían ocurrir con mucho mayor frecuencia, pues desgraciadamente hay muchísimos casos de enfermos que requieren cuidados agotadores, y la salud nerviosa de quienes los prestan no siempre es óptima ni mucho menos. Para este problema hay en medicina una excelente respuesta: se dice que la incógnita del cálculo es la disposición. Uno está predispuesto para la enfermedad. Pero el problema de Freud era: *disposición*, ¿en qué consiste? Este planteo llevaba lógicamente a la prehistoria del trauma psíquico. Con frecuencia se ve cómo escenas impresionantes afectan de modo enteramente distinto a los distintos partícipes, o cómo cosas que para unos resultan indiferentes o aun agradables, inspiran a otros extremo horror; se piensa en objetos como ranas, víboras, ratones, gatos, etcétera. Hay casos de mujeres que asisten tranquilamente a cruentas operaciones quirúrgicas, pero si las roza un gato se echan a temblar de pies a cabeza presas de angustia y repulsión. Conozco el caso de una joven señora que padeció una histeria severa a consecuencia de un susto. Había pasado una velada en sociedad y se encontraba alrededor de medianoche de regreso con varios conocidos, cuando de pronto apareció por detrás un coche con los caballos al trote rápido. Los demás se apartaron, pero ella quedó, paralizada de miedo, en medio de la calzada, y echó luego a correr delante de los caballos. El cochero hizo restallar la fusta y prorrumpió en maldiciones, pero de nada valió: ella siguió corriendo por la calle, que desembocaba en

un puente. Allí las fuerzas la abandonaron y, para no caer bajo los cascos, quiso, en la más extrema desesperación, saltar al río; pero unos transeúntes se lo impidieron. Sin embargo, esta misma señora se había encontrado casualmente en San Petersburgo el sangriento 22 de enero, en una calle que los militares estaban "limpiando" a andanadas. En torno suyo caían muertos y heridos, pero ella divisó, con la mayor tranquilidad y presencia de ánimo, un portal que le permitía ponerse a salvo en otra calle. Estos terribles momentos no le produjeron ningún trastorno ulterior. Se encontró después perfectamente bien, y hasta mejor dispuesta que de costumbre.

Una conducta en principio semejante puede observarse con frecuencia. De ahí se impone la conclusión de que no es la intensidad de un trauma lo que posee mayor significación patógena, sino que ésta debe asignarse a las circunstancias particulares. Se encuentra así una clave capaz de develar el misterio de la disposición. Tenemos, pues, que preguntarnos: ¿cuáles son las *circunstancias particulares* de la escena del carruaje? El miedo comenzó cuando esa señora oyó los caballos acercarse al trote; por un momento le pareció como si en eso hubiera un destino terrible, como si significara su muerte o algo espantoso; entonces perdió toda sensatez.

En efecto procede evidentemente de los caballos. La disposición de la paciente a reaccionar de modo tan impredecible ante ese suceso insignificante podría consistir, entonces, en que los caballos tienen para ella alguna significación particular. Era de suponer, por ejemplo, que tuvo que ver con caballos alguna experiencia peligrosa vivida por ella. Y en efecto así es, pues, alrededor de sus siete años, llevándola a pasear el cochero, los caballos se habían espantado arrastrándolos en desenfrenada carrera hacia la empinada barranca de un río enclavado en lo profundo. El cochero había saltado, gritándole que hiciera lo mismo, sin que ella, en su angustia mortal, pudiera decidirse: pero a último momento había saltado, mientras los caballos junto con el carruaje iban a estrellarse en el precipicio. Que semejante experiencia haya dejado impresiones profundas no necesita sin duda demostración. Sin embargo, ello no explica por qué más tarde un suceso alusivo pero inofensivo en sí haya podido suscitar una reacción tan desatinada. Hasta el momento, sólo sabemos

que el síntoma tardío había tenido un preludio en la infancia. Pero lo patológico del caso permanece en lo oscuro. Para penetrar en este enigma, hacen falta otras experiencias más. En efecto, una experiencia más amplia había mostrado que, en todos los casos hasta el momento sometidos a análisis, junto a las experiencias traumáticas vividas existía otro tipo particular de trastorno que no puede caracterizarse sino como vinculado con la esfera amorosa. Como nadie ignora, el amor es algo de indefinida extensión, que alcanza del cielo al infierno y conjuga en sí lo bueno y lo malo, lo alto y lo bajo.[10] Con el mencionado descubrimiento, la concepción de Freud describió un giro considerable. Si antes, más o menos tras las huellas de la teoría del trauma de Charcot, buscaba la causa de la neurosis en sucesos biográficos traumáticos, en adelante desplazó a un punto muy diferente el centro de gravedad del problema. Lo mejor será ilustrarlo con nuestro ejemplo. Ciertamente comprendemos que los caballos puedan desempeñar en la vida de la paciente un papel particular; pero no comprendemos la reacción tardía, tan inapropiada como fuera de proporción. La peculiaridad patológica de la historia no está en que sean los caballos los que la asusten. Si recordamos la mencionada comprobación empírica de que regularmente, junto a los sucesos traumáticos, hay también un trastorno en la esfera del amor, en nuestro caso debería investigarse si a este respecto no hay algo quizá que no esté en orden.

La dama conoce a un joven señor con quien piensa comprometerse; lo ama, y espera ser feliz con él. En primera instancia, no hay nada más que descubrir. Sin embargo, la investigación no puede dejarse intimidar por el resultado negativo de un interrogatorio en superficie. Hay vías indirectas cuando el camino directo no conduce a la meta. Entonces volvemos sobre este singular momento en que la dama sale corriendo delante de los caballos. Nos informamos sobre la sociedad en que estaba, sobre cuál era la festiva ocasión de que había participado. Era una cena para despedir a su mejor

10. Vale para el amor la antigua sentencia mística: "Cielo arriba, cielo abajo, éter arriba, éter abajo, todo arriba, todo abajo, tómalo y alégrate".

amiga, que se iba por largo tiempo a un lugar de reposo del extranjero para curarse de los nervios. La amiga era casada, feliz, se nos dice, en su matrimonio, y con un hijo. Es lícito desconfiar del dato de que fuera feliz, pues, de ser realmente así, presumiblemente no tendría motivos para estar nerviosa y necesitada de cura. Cambiando el tema de las preguntas, me entero de que mi paciente, una vez que sus conocidos acudieron por ella, fue llevada de vuelta a la casa de su huésped, siendo éste el más próximo lugar donde albergarla. Allí se la recibió, en su estado de agotamiento, con amistosa hospitalidad. En este punto la paciente interrumpió su narración con signos de turbación y embarazo, y trató de cambiar de tema. Evidentemente se trataba de alguna reminiscencia desagradable que había aflorado de pronto. Tras vencer una obstinada resistencia, salió a luz que esa noche había ocurrido algo más, digno de nota: el amistoso huésped le había hecho una fogosa declaración de amor, produciendo una situación que, vista la ausencia de la dueña de casa puede considerarse difícil y penosa. Aparentemente esa declaración llegó como un nublado en cielo sereno. Pero cosas así suelen tener siempre su prehistoria. Fue trabajo de las semanas siguientes desenterrar fragmento por fragmento una larga historia de amor, que trataré de esbozar aproximadamente como sigue. La paciente había sido una niña enteramente varonil; no gustaba sino de los más rudos juegos de muchachos, se mofaba de las de su sexo, y huía de todas las modalidades y ocupaciones femeninas. Después de la pubertad, cuando el problema erótico hubiese podido hacérsele más próximo, empezó a rehuir toda sociedad, odiaba y despreciaba todo lo que aun de lejos recordara la condición biológica del ser humano, y vivió en un mundo de fantasías sin nada en común con la brutal realidad. Así, hasta cerca de los veinticuatro años, escapó a todas esas pequeñas aventuras, expectativas y esperanzas que a esa edad mueven internamente a la mujer. (A este respecto, las mujeres son a menudo notablemente insinceras para consigo mismas y con el médico.) Pero entonces trabó conocimiento con dos señores, que habían de hacer brecha en su cerco de espinas. El señor A era el marido de su entonces mejor amiga. El señor B era amigo de A y soltero. Ambos le gustaban. Empero, pronto le pareció que le gusta-

ba extraordinariamente más el señor B. En consecuencia, no tardó en establecerse entre ambos una relación de confianza, y se hablaba ya de la posibilidad de un compromiso. Por su relación con el señor B y con la amiga, ella estaba también en contacto frecuente con el señor A, cuya presencia la ponía muy a menudo inexplicablemente agitada y nerviosa.

Por ese tiempo, la paciente concurrió a una gran reunión social, donde participaban igualmente sus amigos. Estaba sumida en sus pensamientos y jugaba distraídamente con el anillo que llevaba, cuando éste se le deslizó del dedo y rodó bajo la mesa. Ambos señores se inclinaron a buscarlo, y lo encontró el señor B, quien, poniéndoselo en el dedo a la dama, le dijo con una sonrisa elocuente: "Usted sabe lo que esto significa." Dominada entonces por un sentimiento extraño e irresistible ella se arrancó el anillo y lo arrojó por la ventana abierta. Como es de suponer, sobrevino un momento penoso, y la paciente no tardó en abandonar la reunión, desazonada. Pronto quiso lo que llamamos el azar que ella pasara sus vacaciones de verano en un lugar de reposo donde también se encontraban el señor y la señora A. Entonces la señora A comenzó a ponerse visiblemente nerviosa, y a menudo, no sintiéndose bien, permanecía en la casa. Nuestra joven tenía entonces la ocasión de ir de paseo con el señor A, solos ambos. Cierta vez salieron en un pequeño bote. Ella estaba animadamente alegre, y de pronto cayó por la borda. No sabía nadar, y el señor A sólo con dificultad pudo salvarla y depositarla en el bote, medio desvanecida. Ocurrió entonces que él la besó. Con este episodio novelesco se apretaron los lazos. Para excusarse a sus propios ojos, la paciente favoreció con tanto mayor empeño el compromiso matrimonial con el señor B, persuadiéndose día tras día de que lo amaba. Este extraño juego no había escapado, por supuesto, a la aguda mirada de los celos femeninos. La señora A, su amiga, había intuido el secreto, con lo que se atormentaba y su nerviosidad iba en aumento. De ahí provino la necesidad de que la señora A viajara al extranjero para recobrarse. En la fiesta de despedida, el mal espíritu se aproximó a nuestra paciente y le susurró: "Esta noche está solo; tiene que pasarte algo para que vuelvas a su casa". Y así ocurrió: por su singular comportamiento volvió a la casa y alcanzó lo que había buscado.

Después de esta explicación, cualquiera se sentiría inclinado a suponer que sólo un refinamiento diabólico pudo concebir y poner por obra tal encadenamiento de circunstancias. Del refinamiento no cabe duda; pero su apreciación moral es dudosa, pues debe ponerse bien de relieve que los motivos de esa dramática actuación no eran conscientes en modo alguno para la paciente. El suceso ocurrió de modo aparentemente espontáneo, sin que ella hubiese estado consciente de motivación alguna. Sólo a través de la prehistoria del caso se evidencia que todo estaba inconscientemente orientado a ese fin, mientras que la conciencia se esforzaba por llevar a buen término el compromiso con el señor B. Era más fuerte el impulso a tomar por otra vía.

Así volvemos a nuestra observación inicial: la cuestión de qué origen tenía lo patológico (extraño, exagerado) de la reacción al trauma. Hemos establecido sobre la base de un principio construido a partir de experiencias más amplias la presunción de que también en este caso, aparte del trauma, existe además un trastorno en la esfera amorosa. Tal presunción se ha visto enteramente confirmada, y así hemos comprendido que el trauma, supuestamente patógeno, no es sino una causa ocasional para la manifestación de algo antes no consciente, a saber un conflicto erótico importante. De modo que el trauma pierde su significación patógena, y en lugar de ésta aparece una concepción más amplia y profunda, según la cual *el factor patógeno es un conflicto erótico*.

A menudo oigo la pregunta: ¿por qué, pues, ha de ser precisamente el conflicto erótico la causa de la neurosis y no tal vez algún otro conflicto? A ello sólo puede responderse: Nadie afirma que *haya de ser así*, sino simplemente ocurre que es así [aunque eso pueda indignar a tantos primos y primas, padres, testigos de bautismo y educadores]. El caso es que, pese a todas las indignadas afirmaciones en contrario, el amor,[11] sus problemas y sus conflictos son de fundamentalísima significación para la vida humana, y, como constantemente lo corrobora la investigación cuidadosa, de mucho mayor importancia de lo que el individuo sospecha.

11. En el sentido amplio que naturalmente le conviene, y que no abarca solamente la sexualidad.

La teoría del trauma, pues, fue abandonada por obsoleta, ya que, al comprenderse que la verdadera raíz de la neurosis es un conflicto erótico oculto y no el trauma mismo, éste pierde por completo su valor patógeno.

2. La teoría sexual

Con este nuevo conocimiento, la cuestión del trauma quedó resuelta y liquidada; en cambio, la investigación estaba ante el problema del conflicto erótico, el cual, según lo muestra nuestro ejemplo, contiene elementos variamente anormales, y en tal sentido no es a simple vista comparable a un conflicto erótico corriente. Resulta ante todo llamativo y casi increíble que sólo la pose sea consciente, mientras que la verdadera pasión de la enferma permanezca ignorada. Pero, en nuestro caso es indiscutible que la verdadera relación erótica se mantenía en lo oscuro y sólo la pose dominaba ampliamente el foco de la conciencia. Si formulamos teóricamente este hecho, resulta algo así como el siguiente principio: *En la neurosis coexisten dos tendencias, que están en estricta oposición mutua y de las cuales por lo menos una es inconsciente*. [Contra esta fórmula cabe objetar que evidentemente está moldeada sobre ese caso único y carece por lo tanto de validez general. Se estará tanto más inclinado a este reproche cuanto que nadie puede admitir sin más que el conflicto erótico sea algo de gran difusión. Antes bien, se supone que pertenece más al dominio de la novela, pues uno se lo presenta como algo con carácter de aventura.[12] Pero no es en modo alguno así, pues los dramas más extravagantes y sentidos no se representan, como es sabido, en el teatro, sino en los corazones de gente común, junto a las cuales uno pasa sin prestarles atención y que, cuando mucho, sólo a través de un colapso nervioso anuncian al mundo qué batallas se libran en su interior. Pero lo que al lego le resulta más difícil de comprender es que los enfermos mismos, con la mayor frecuencia, no tengan la menor sospecha de que en su inconsciente se ha desatado la guerra civil. Sin embargo, si se pien-

12. Véase la novela de Karin Michaelis, *Eheirrung*; cf. además Forel, *Die sexuelle Frage*.

sa en cuánta gente hay que no comprende nada de sí misma, no cabe asombrarse demasiado de que haya quienes no sospechen nada de sus verdaderos conflictos. Aun cuando el lector se incline ya a aceptar la existencia posible de conflictos patógenos, y hasta eventualmente inconscientes, protestará empero sin duda contra la idea de que pueden ser conflictos eróticos. Si el bien dispuesto lector es él mismo algo nervioso, tal suposición puede incluso indignarlo; pues uno está habituado, por la educación recibida en la escuela y en casa, a persignarse tres veces ante palabras como "erótico" y "sexual"; y por eso piensa convenientemente que algo así no existe o por lo menos muy rara vez y muy lejos. Y de ahí precisamente surge en primera línea el conflicto erótico.]

Sabido es que el proceso de la cultura consiste en una progresiva subyugación de lo animal en el hombre; es un proceso de domesticación que no puede llevarse a cabo sin rebeliones de la naturaleza animal, sedienta de libertad. De tiempo en tiempo un como rapto de embriaguez atraviesa la humanidad atornillada a las constricciones de la cultura: lo ha vivido la Antigüedad en la oleada abrasadora que desde Oriente trajeron las orgías dionisíacas, las cuales se convirtieron en parte esencial y característica de la cultura antigua y cuyo espíritu no contribuyó poco a que en numerosas sectas y escuelas filosóficas del siglo I a. C. el ideal estoico se desarrollara en ascesis y del caos politeísta de la época surgieran los dos religiones ascéticas gemelas: mitraísmo y cristianismo. Una segunda ola de dionisíaca embriaguez de libertad atravesó a la humanidad occidental durante el Renacimiento. Es difícil juzgar la propia época. Pero si consideramos cómo se desarrollan las artes, el sentimiento del estilo y el gusto público, qué lee y escribe la gente, qué sociedades funda, qué "cuestiones" están a la orden del día, contra qué se defienden los filisteos, encontramos, en el largo registro de nuestras cuestiones sociales de la actualidad, no en último lugar la "cuestión sexual", planteada por personas que se levantan contra la moral sexual vigente y querrían arrojar el lastre de culpa moral que siglos pasados han acumulado sobre el eros. No se puede simplemente negar la existencia de estos esfuerzos o reprocharles falta de justificación; existen, y tienen por lo tanto razón suficiente para existir. Es más in-

teresante y útil investigar atentamente los fundamentos de tales movimientos contemporáneos, y no sumarse al coro de lamentos con las plañideras de la moralidad, que en éxtasis histéricos profetizan la decadencia moral del género humano. Es privilegio de los moralistas poner el mínimo de confianza en el buen Dios al creer que el bello árbol de la humanidad sólo prospera gracias a podas, tutores y espaldares, mientras le conceden haber creado, para que lo disfruten, el Padre Sol y la Madre Tierra sujetos a profundas y sensatas leyes.

La gente reflexiva sabe que hoy en día existe algo como una cuestión sexual. Se sabe que el rápido desarrollo de las ciudades en sus modalidades de producción favorecidas por la extraordinaria división del trabajo, la industrialización creciente de las extensiones rurales y el aumento de la seguridad de vida, quitan a la humanidad muchas oportunidades de dar libre curso a sus energías efectivas. El campesino con su alternante actividad, que a través de su contenido simbólico le procura satisfacciones inconscientes, desconocidas e incognoscibles para el obrero o el empleado; la vida con la naturaleza, los bellos momentos en que el campesino hunde el arado en la tierra como señor y fecundador de ella, en que con gesto de rey esparce la simiente de la cosecha futura, su justificada ansiedad ante la fuerza destructora de los elementos, la alegría por la fecundidad de la mujer, que le brinda hijas e hijos, prenda de mayor fuerza de labor y acrecido bienestar; de todo eso estamos muy lejos nosotros, hombres de la ciudad, modernas máquinas de trabajo. ¿Nos falta ya la más natural y bella de las satisfacciones: poder considerar con alegría no turbada el anuncio de nuestra propia simiente, la "bendición" de los hijos? [Son contados los matrimonios en que no se cultivan los artificios de alcoba. ¿No es ésta una primerísima despedida a las alegrías que la Madre Natura dio a sus primogénitos?] ¿Puede acaso provenir de ahí la satisfacción? Luego se arrastran los hombres al trabajo (hay que ver las caras en el tranvía a las siete y media de la mañana), el uno a fabricar ruedditas, el otro a escribir cosas que no le interesan; ¿cómo asombrarse de que cada cual pertenezca a tantas asociaciones como días tiene la semana, y que pululen las sectas para mujeres, donde ellas, en el héroe del grupo, pueden dar pábulo a esas nostalgias insatisfechas que los hom-

la, cuya peligrosa estrechez no era sentida mientras la estrechez de la amarga necesidad era aun mayor. Pero ahora se le ha vuelto un poco demasiado estrecha para el hombre de la ciudad. La tentación lo rodea seductora, y como proxeneta invisible se infiltra en la sociedad el conocimiento de los medios preventivos, que dan lo hecho por no hecho. ¿Para qué, entonces, la restricción moral? ¿Algo como un acto de consideración religiosa hacia el Dios de la ira? Aparte de la creciente difusión de la incredulidad, aun un creyente puede preguntarse si, de ser él Dios, castigaría una travesura [erótica] de Hansel y Gretel con algo así como la condenación eterna. Tales ideas ya no pueden conciliarse de modo alguno con nuestro decoroso concepto de Dios. Nuestro Dios es necesariamente demasiado tolerante para hacer de eso una montaña. [Peores son la hipocresía y la mente perversa.] Así, a la moral sexual de nuestro tiempo, algo empañada de ascetismo y notoria hipocresía,[13] le ha sido quitado su trasfondo efectivo. ¿O nos protegen del desenfreno alguna sabiduría superior y la conciencia de la nulidad del acaecer humano? Por desgracia, estamos muy lejos de esto; antes bien, la sugestión tradicional nos tiene atados, y por cobardía e irreflexión el rebaño sigue trotando por la misma senda.

El hombre posee en el inconsciente un delicado olfato para el espíritu de su época: presiente sus posibilidades y siente dentro de sí la inseguridad de los fundamentos de la moral de hoy, ya no sustentada en una convicción religiosa viviente. De ahí proceden en su máxima parte los conflictos éticos de nuestro tiempo. El impulso sediento de libertad choca contra las barreras de la moral, que ceden; los seres humanos se hallan en estado de tentación: quieren y no quieren. Y porque no quieren ni pueden ponerse en claro sobre lo que quieren realmente su conflicto es inconsciente por la ma-

13. [La supresión de los prostíbulos es otra de las hipócritas inconducencias de nuestra famosa moral sexual. Prostitución hay de todos modos; cuando menos se la organiza y se cuida de ella tanto más vergonzosa y peligrosa es. Ya que ese mal al fin y al cabo existe y siempre existirá, mejor ser tolerante y hacerlo lo más higiénico posible. Si no se tuviesen anteojeras morales, hace tiempo se hubiese dominado la sífilis.]

yor parte, y de ahí surge la neurosis. La neurosis está, pues, como vemos, ligada del modo más íntimo al problema de nuestra época y representa propiamente una tentativa frustrada del individuo por resolver dentro de sí el problema general. La neurosis es *escisión consigo mismo*. En la mayoría de los seres humanos la causa de la escisión es que la conciencia quisiera atenerse a su ideal ético, pero el inconsciente pugna por su ideal inmoral (en el sentido presente del término), cosa que la conciencia querría negar constantemente. Esta clase de personas quisiera ser siempre más decorosa de lo que en el fondo es. Pero el conflicto puede también ocurrir a la inversa: hay personas que aparentemente son harto indecorosas y no se hacen por ello la menor violencia, pero, en el fondo, esto es sólo una pose culpable, pues en lo profundo está en ellos el alma moral, que se ha refugiado en el inconsciente como en el hombre moral la naturaleza inmoral. (Los extremos son de evitar en lo posible, pues siempre despiertan la sospecha de lo contrario.)

Necesitábamos estas consideraciones generales para hacer algo más comprensible el concepto de "conflicto erótico". (Este es el punto clave de toda la concepción de la neurosis.) Desde aquí se puede tratar, por una parte, la técnica psicoanalítica, y, por otra, la cuestión terapéutica. Esta segunda cuestión nos introduciría en detalles y difíciles observaciones casuísticas, que exceden con mucho el marco de esta breve introducción. Debemos, pues, contentarnos con una ojeada a la técnica del psicoanálisis.

Evidentemente, esta técnica está orientada según la pregunta: ¿cómo llegar por la vía mejor y más breve a conocer el acontecer inconsciente del enfermo? El método originario era hipnótico: en estado de concentración hipnótica, el paciente respondía a un interrogatorio o producía espontáneamente fantasías. Este método se sigue aplicando de modo ocasional, pero, en comparación con la técnica de ahora, resulta demasiado rudimentario y por lo tanto insuficiente. Un segundo método surgió en la Clínica Psiquiátrica de Zurich, el llamado método de asociación,[14] cuyo valor es principalmente

14. Cf. Jung, *Diagnostische Assoziationsstudien* (*Estudios de asocia-*

de orden teorético-experimental. Su resultado es una orientación, ciertamente amplia pero superficial acerca del conflicto inconsciente ("complejo").[15] El método que alcanza a lo profundo es el *análisis de los sueños* descubierto por Freud.[16]

Puede aplicarse al sueño aquello de que la piedra que desdeñaron los constructores hecha fue piedra de fundamento. El sueño, ese producto fugaz e inconsiderable de nuestra psique, por cierto sólo en la época moderna había conocido tan absoluta desatención. Antes se lo estimaba como anuncio del destino, que avisa o consuela; un mensajero de los dioses. Ahora lo utilizamos como un nuncio del inconsciente: debe revelarnos los secretos ocultos a la conciencia, y lo hace con asombrosa perfección.

De la investigación analítica de los sueños resultó que éstos, tales como los soñamos, son sólo una fachada que del interior de la casa nada deja ver. Pero si observando ciertas reglas técnicas hacemos hablar al soñador sobre los detalles de su sueño, pronto se muestra que sus ocurrencias convergen en determinada dirección y determinado material, al parecer de significación personal y revelador de un sentido que no se hubiera sospechado tras las imágenes oníricas, pero que, como puede mostrarse por confrontación cuidadosa, está en una relación (simbólica) muy fina y hasta de detalle con la fachada del sueño.[17] Ese particular complejo de ideas en que todos los hilos del sueño se juntan es el conflicto buscado, o más una variante condicionada por la circunstancia. Así

---

ción diagnóstica), 2 vols., Leipzig, 1906, y Leipzig y Viena, 1909.

15. La exposición de la teoría de los complejos se encuentra en Jung, *Psychologie der Dementia Praecox*, 1907. [Véase ed. cast. de este libro: *Psicología de la demencia precoz*, Buenos Aires, Paidós, 1987].

16. Freud, *Die Traumdeutung*, Viena, 1900. [Véase Nota 6 al Apéndice 1].

17. [Las reglas del análisis de los sueños, sus leyes de formación y el simbolismo constituyen en conjunto casi una ciencia o, en todo caso, uno de los capítulos principalísimos de la psicología del inconsciente, para cuyo conocimiento es necesario un particular y arduo estudio.]

lo penoso o incompatible del conflicto queda encubierto o resuelto de tal modo que puede hablarse de una realización de deseos; pero ha de agregarse en seguida que los deseos realizados en el sueño no parecen ser los nuestros, sino otros que a menudo van precisamente en sentido contrario. Por ejemplo, una hija ama tiernamente a su madre, pero sueña que —para su extremo dolor— su madre ha muerto. Sueños tales en que aparentemente no hay ni vestigios de una realización de deseos, son innumerables, y nuestros ilustrados críticos tropiezan constantemente ahí, pues —*incredibile dictu*— nunca realizan la distinción entre contenidos manifiesto y latente. No hay que caer en este error: el conflicto elaborado en el sueño es inconsciente, y también lo es el resultante deseo de solución. En realidad, nuestra soñadora tiene el deseo de alejar a la madre; expresado en el lenguaje inconsciente, "alejarse" es "morir". Ahora sabemos que cierta sección del inconsciente contiene todo aquello que se ha sustraído a la posibilidad de evocación de la memoria, y además todo cuanto de impulso instintivo de la infancia no ha podido encontrar aplicación en la vida adulta, o sea una serie de harto indelicados deseos infantiles. Puede decirse que la mayoría de lo que procede del inconsciente presenta carácter infantil; así ese deseo que dice muy sencillamente: "¿Verdad, papá, que cuando mamá se muera te casarás conmigo?" Esta expresión infantil de deseos hace de sustituto para un deseo reciente de casarse que la soñadora tiene pero que, debido a razones aún (en este caso) por investigar, le resulta penoso. Esta idea o más bien la seriedad del correspondiente propósito, está, como se dice, "reprimida en el inconsciente", donde tiene que expresarse necesariamente de modo infantil, pues los materiales de que el inconsciente dispone son en su mayor parte reminiscencias infantiles. [Según ha resultado de las más recientes investigaciones de la Escuela de Zurich,[18] no son sólo reminiscencias infantiles sino también "recuerdos de la raza", que trascienden los límites del individuo].

No es éste el lugar para esclarecer, sobre la base de múltiples ejemplos, el extraordinariamente complicado asun-

18. Cf. Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido*, Leipzig y Viena, 1925. [Véase Nota 5 al Prefacio].

to del análisis de los sueños; debemos contentarnos con los resultados de la investigación: *Los sueños son el sustituto simbólico de un importante deseo personal "reprimido", o sea no suficientemente reconocido a la luz de la conciencia.* Por la orientación moral dominante, los deseos insuficientemente reconocidos, que buscan aflorar simbólicamente en los sueños, son regularmente eróticos. Por eso no es aconsejable contar los propios sueños a un entendido, pues su simbolismo muy a menudo es de lo más transparente para el que conoce las reglas. Los más patentes en este sentido son las frecuentes pesadillas, que por lo regular simbolizan un intenso deseo erótico.

A menudo el sueño versa aparentemene sobre detalles de lo más tontos, por lo cual nos produce una impresión de ridículo, o bien es a simple vista tan incomprensible que lo más que podemos hacer es admirarnos; por eso siempre debemos vencer en nosotros cierta resistencia antes de ponernos seriamente a desentrañar por medio de un paciente trabajo la enredada trama. Pero si finalmente penetramos el verdadero sentido de un sueño, nos encontramos ya en medio de los secretos del soñador, y vemos con asombro que aun un sueño totalmente insensato está altamente cargado de sentido y, propiamente, sólo habla sobre cosas serias e importantísimas del alma. Reconocerlo así nos impone algo más de respeto por la antigua superstición acerca del significado de los sueños, de la cual hasta ahora ningún caso había hecho la racionalista orientación de nuestra época.

Como dice Freud, el análisis de sueños es la *via regia* al inconsciente; el análisis de los sueños nos introduce en los más profundos secretos personales, y por eso constituye un instrumento invalorable en manos del psiquiatra y el psicólogo. Los ataques de nuestros oponentes se dirigen también, consecuentemente, contra este método, con argumentos que en lo fundamental (si preferimos dejar a un lado subterráneos cauces personales) proceden del cuño todavía muy señaladamente escolástico del pensamiento académico. Precisamente el análisis de los sueños descubre sin concesiones la moralidad mendaz y la pose tan hipócrita del ser humano, mostrándole plásticamente y a plena luz el otro lado de su carácter; no es maravilla si muchos lo sienten dolorosamente

como si hubieran recibido un pisotón. A este respecto, siempre me acude oportunamente a la memoria la estatua del Placer Mundano, en la Catedral de Basilea: por delante exhibe su dulce sonrisa arcaica y por detrás está cubierta por escuerzos y serpientes. El análisis de los sueños da vuelta la imagen y la hace ver del otro lado. Difícilmente se podría contestar el valor ético de este correctivo llamado a la realidad. Es una operación dolorosa pero en extremo útil, que exige mucho de médico y paciente. El psicoanálisis, en la medida en que nos propongamos considerarlo como técnica terapéutica, consiste en numerosos análisis de sueños, por el que éstos, en el curso del tratamiento, sacan fuera de modo sucesivo la suciedad del inconsciente para exponerlo a la fuerza desinfectante de la luz del día, con lo cual se redescubre también mucho de valioso que se creía perdido. Es una catarsis sui géneris, lejanamente comparable a la mayéutica o "arte de la partera" socrático. Siendo así, no puede esperarse sino que, para muchas personas que han asumido ante sí mismas una pose vehementemente creída realidad, el psicoanálisis sea un verdadero suplicio, ya que, de acuerdo con la antigua sentencia mística: "Despójate de cuanto tienes y entonces recibirás", primero han de abandonar todas las ilusiones más íntimamente acariciadas para dejar que surja en ellas mismas algo más profundo, bello y comprehensivo; pues sólo por el misterio del autosacrificio se logra redescubrirse renovado. Son realmente antiguas sabidurías las que por el tratamiento psicoanalítico vuelven a ver la luz del sol, y resulta particularmente curioso que, desde las alturas de nuestra cultura actual, se manifieste necesario este tipo particular de educación del alma, el cual es comparable en más de un respecto a la técnica socrática, aun cuando el psicoanálisis penetra en profundidades mucho mayores.

Siempre encontramos en el enfermo un conflicto que en determinado punto se conecta con los grandes problemas de la sociedad, de modo que, si el análisis profundiza ese punto, el conflicto aparentemente individual del enfermo se revela como un conflicto de su entorno y de su tiempo. Así, la neurosis no es propiamente sino un intento individual (fracasado, por cierto) de resolver un problema general; y no puede ser de otro modo, pues un problema o "cuestión" ge-

neral no es un *ens per se*, sino que existe sólo en los corazones de los individuos. La "cuestión" que mueve al enfermo es —*I can't help it*— la cuestión sexual, o, dicho más exactamente: *el problema de la moral sexual del presente*. El intensificado reclamo del enfermo por la vida y la alegría de vivir, por una realidad colorida, soporta los límites necesarios que la realidad le pone, pero no las restricciones arbitrarias y mal sustentadas de la moralidad hoy en vigor, que ahoga en exceso el espíritu creativo surgente desde la profundidades de la oscuridad animal. Pues *el neurótico tiene en sí el alma de un niño*, que sobrelleva mal restricciones arbitrarias cuyo sentido no ve; por cierto busca hacer suya propia la regla moral, pero así entra en un profundo desgarramiento y desunión consigo mismo: por una parte quiere reprimirse, por otra liberarse; y esta lucha se llama neurosis. Si este conflicto fuese claramente consciente en todas sus partes, nunca se producirían, naturalmente, síntomas neuróticos; éstos sólo surgen cuando uno no puede percibir el otro lado de su ser ni la urgencia de los problemas que el otro lado plantea. Sólo en tales condiciones se produce el síntoma, que por lo tanto ayuda a expresarse al lado no reconocido de la psique. El síntoma es, pues, la expresión indirecta de deseos no reconocidos, que, si conscientes, entrarían en violento conflicto con nuestras concepciones morales. Como hemos señalado, ese lado de sombras de la psique se hurta a la visión consciente, de modo que el enfermo no puede tratar con él, corregirlo, admitirlo o descartarlo; porque en realidad el enfermo no es en absoluto *poseedor* de los impulsos inconscientes, sino que éstos, rechazados de la jerarquía de la psique consciente, se han convertido en *complejos autónomos*, que pueden, no sin grandes resistencias, ser devueltos por medio del análisis del inconsciente al dominio de la conciencia. Gran número de pacientes se jactan de que para ellos el conflicto erótico no existe: aseguran que la cuestión sexual es una tontería, pues ellos no tienen prácticamente sexualidad. Estas personas no ven que en cambio surgen en su camino obstáculos de desconocido origen, como humores histéricos, pequeñas perversidades que se infligen a sí mismas o a los otros, algún catarro intestinal nervioso, dolores difusos, irritabilidad sin motivo, y toda la caterva de síntomas nerviosos en general. [Aquí es-

tá la falla; pues al gran conflicto del hombre civilizado de hoy sólo pueden escapar, por un favor especial del destino, relativamente pocos, mientras que la gran mayoría participa de ese conflicto general, y ello de modo inevitable.]

Se ha censurado al psicoanálisis liberar los (afortunadamente) reprimidos instintos animales del ser humano, dando así ocasión a incalculables daños. Tal temor evidencia cuán poco se confía en la eficacia de los principios morales vigentes. Se aparenta que *sólo* la moral sujeta al hombre del desenfreno: pero un regulativo mucho más eficaz es la *necesidad*, pues pone límites de realidad mucho más convincentes que todos los principios morales. Es cierto que el análisis libera los impulsos animales; pero no, como algunos lo interpretan, para dejarlos directamente librados a una actividad desenfrenada, sino para ponerlos al servicio de aplicaciones más altas, en la medida en que el individuo tiene tal posibilidad y necesita esa aplicación "sublimada". En efecto, en cualquier circunstancia constituye una ventaja estar en plena posesión de la propia personalidad, pues si no las partes de la personalidad reprimidas no hacen sino aparecérsenos en otro punto para estorbarnos el camino; y no en algún punto insignificante, sino *precisamente en los más sensibles*: este gusano siempre destruye el corazón. [Por eso siempre es mejor, en vez de hacer la guerra contra sí, aprender a soportarse, y, en vez de elaborar inútilmente en fantasías las dificultades internas, llevarlas a vivencia real. Así por lo menos uno vive y no se consume en luchas infructuosas]. Pero si se educa al ser humano para que vea el lado de sombra de su propia naturaleza, es de esperar que por esa vía también aprenda a comprender mejor y amar al prójimo. Una disminución de la hipocresía y un aumento de la tolerancia hacia sí mismo no puede tener sino buenas consecuencias para la consideración hacia los demás, pues el hombre no es sino harto propenso a transferir al prójimo la violencia e injuria que comete contra su propia naturaleza.

[La transposición del conflicto individual a problema moral generalizado eleva al psicoanálisis mucho más allá de las limitaciones de una mera terapéutica médica, en cuanto además proporciona al paciente una sabiduría vital fundada en sus propias comprobaciones empíricas, la cual, junto con el

conocimiento de sí, le da a la vez las posibilidades de insertarse en el orden de las cosas. En qué consisten todas esas diversas comprobaciones no puede detallarse más aquí. Tampoco hay muchas posibilidades de construirse una imagen adecuada del análisis valiéndose de la bibliografía disponible, pues hasta ahora no se ha venido publicando todo lo pertinente para la técnica de un análisis en profundidad. En este terreno todavía muy grandes problemas están a la espera de solución definitiva. Por desgracia, el número de trabajos científicos al respecto sigue siendo más bien reducido, pues demasiados prejuicios hacen al grueso del mundo académico abstenerse de participar en esta obra de todo punto considerable.

Todos estos insólitos y asombrosos fenómenos que se dan cita en torno del psicoanálisis permiten conjeturar —según principios psicoanalíticos— que algo ocurre aquí verdaderamente importante; ante todo contra ello (como siempre ocurre) intensos factores afectivos hacen al público ilustrado volverse con el más vivo rechazo. Empero, *magna est vis veritatis et praevalevit.*]

LA ESTRUCTURA DEL INCONSCIENTE[1]

1. La diferencia entre el inconsciente personal y el impersonal

Desde la época en que se llegó a una ruptura con la Escuela de Viena con motivo de la cuestión de si el principio de explicación analítico estaba en la sexualidad o en la energía pura y simple, nuestras concepciones han experimentado un desarrollo fundamental. Una vez hecho a un lado todo prejuicio acerca del fundamento explicativo, asumiendo un fundamento puramente conceptual sin anticipar sobre su naturaleza propia, el interés se dirigió al concepto del inconsciente.

Como es sabido, los contenidos del inconsciente, según la concepción freudiana, se limitan a tendencias infantiles reprimidas a causa de su carácter incompatible.* La represión es un proceso que se establece en la temprana infancia

1. Reproducimos aquí el trabajo que sirvió de base a *Las relaciones entre el yo y el inconsciente*, y que nunca había sido publicado anteriormente en su original. Se trata de una conferencia pronunciada en 1916 en la Escuela de Psicología Analítica de Zurich. Se tradujo con el título "La structure de l'inconscient" en los *Archives de Psychologie*, XVI, 1916. Las partes de la primera versión original que fueron más tarde cambiadas o suprimidas aparecen aquí en notas a pie de página puestas entre paréntesis; las partes agregadas o refundidas en la segunda versión se colocan entre corchetes en el mismo texto. N. d. l. C.

* Mantenemos el uso absoluto de "incompatible" (*inkompatibel*) en el sentido de "incompatible con la actitud de la conciencia y/o de las exigencias puestas a ella por la realidad externa". [T.]

por influjo moral del ambiente y se mantiene a lo largo de la vida. Por medio del análisis se levantan estas represiones y se hacen conscientes los deseos reprimidos. Teóricamente, de este modo quedaría vaciado y, por así decirlo, suprimido; pero en realidad sigue produciendo hasta durante la vejez fantasías que manifiestan deseos de naturaleza sexual infantil.

Según la teoría freudiana, el inconsciente contendría, por así decirlo, sólo aquellas partes de la personalidad que igualmente podrían ser conscientes y que propiamente sólo resultan sofocadas por el proceso cultural.[2] [Aunque desde cierta perspectiva lo que más aflora del inconsciente son tendencias infantiles, sería incorrecto definir o valorar sólo por ellas al inconsciente en general. Este, en efecto, tiene otro lado más.]

En su ámbito están incorporados no sólo los materiales *reprimidos*, sino también todo aquel material psíquico que no alcanza el umbral de la conciencia. Es imposible explicar el carácter subliminal de todos estos materiales por el principio de la represión, pues si no, al levantarse las represiones, el sujeto adquiriría una memoria fenomenal que ya no olvidaría nada.[3]

Ponemos de relieve que, aparte del material reprimido, se encuentra en el inconsciente todo lo psíquico vuelto subliminal, incluidas las sensopercepciones subliminales. Además, no sólo por copiosa experiencia sino también por razones teóricas, sabemos que el inconsciente contiene igualmen-

2. (*1a. versión*: Por lo tanto, el contenido esencial del inconsciente sería personal. Sabemos hasta dónde la teoría freudiana es verdadera, y hasta dónde son fantasiosas las quejas de Freud y sus discípulos sobre el rechazo de la sexualidad, del principio de represión, etc. Los fenómenos descritos por Freud son ciertamente hechos, pero no abarcan la totalidad de los fenómenos inconscientes.)

3. (*1a. versión*: La represión existe, pero es un caso especial. Si la denominada mala memoria fuese siempre consecuencia de la represión, entonces esas personas que tienen excelente memoria no podrían tener represiones ni neurosis. La experiencia enseña que no es así. Por cierto, hay casos de memoria anormalmente mala, donde resulta inmediatamente claro que la represión tiene la parte del león. Sólo que son relativamente raros.)

te todo el material que *aún no* ha alcanzado el umbral de conciencia. Estos son los gérmenes de contenidos de conciencia ulteriores. También hay todas las razones para suponer que el inconsciente no está en modo alguno en reposo, en el sentido de inactividad, sino que se halla presumiblemente ocupado de modo continuo en la agrupación y reagrupación de las llamadas fantasías inconscientes. Esta actividad habría de concebirse como relativamente autónoma sólo en casos patológicos; pero, normalmente, como coordinada a la conciencia en una relación compensatoria.

Es de suponer que todos estos contenidos son de naturaleza personal en la medida en que constituyen adquisiciones de la existencia individual. Siendo esta existencia limitada, también ha de ser limitado el número de lo que propiamente son adquisiciones del inconsciente, por lo cual hubo de considerarse posible agotar el inconsciente en el análisis; en otros términos: por el análisis del inconsciente se podría llegar a establecer el inventario completo de sus contenidos, en el sentido quizá de que el inconsciente no pudiera producir en adelante nada más que lo ya conocido y asumido en la conciencia. También debería suponerse, como antes se ha señalado, que la producción inconsciente quedara paralizada, al poderse, por levantamiento de la represión, impedir que los contenidos conscientes se hundieran en el inconsciente. Esto, según la experiencia nos enseña, sólo es posible en medida muy escasa. Instamos a nuestros pacientes a retener contenidos antes reprimidos y ahora reasociados a la conciencia, y asumirlos en su plan de vida. Pero este procedimiento, como nos es dado convencernos a diario, no hace impresión alguna en el inconsciente, en cuanto que sigue produciendo con toda tranquilidad y precisamente las mismas fantasías sexuales infantiles que, según la teoría originaria, se deberían a represiones personales. Si en tales casos uno prosigue consecuentemente el análisis, se descubre poco a poco todo un inventario de fantasías asociadas a deseos incompatibles, de complejidad sorprendente. Junto a todas las perversiones sexuales se encuentran a la vez todos los crímenes concebibles, pero también todas las grandes acciones e ideas imaginables, cuya presencia uno nunca habría supuesto en el analizando.

Para dar un ejemplo, quisiera recordar al paciente es-

quizofrénico de Maeder que consideraba *el mundo como su libro de imágenes*.[4] Se trataba de un malogrado aprendiz de cerrajero, que ya en edad temprana se enfermó y nunca en su vida había sido favorecido por dotes intelectuales. En cuanto a su idea del mundo como su libro de imágenes, que él ojeaba al mirar en torno, eso es justamente "el mundo como voluntad y representación" de Schopenhauer, expresado en un lenguaje primitivamente intuitivo. Tal intuición tiene un carácter tan soberano como las ideas de Schopenhauer. La diferencia está sólo en que la del paciente ha permanecido en el estadio de mero brote espontáneo [*eines bloss Gewachsenen*], mientras que en Schopenhauer la misma idea se ha elevado de la intuición a la abstracción, expresada en un lenguaje de validez general.

Sería enteramente falso pretender que la intuición del paciente tenga carácter y valor personales. De ser así, debería reconocerse al paciente el mérito de filósofo. Pero, como lo he señalado ya, sólo es filósofo aquel que eleva la intuición espontáneamente brotada a idea abstracta y la traslada así al lenguaje de validez general. Pero sería incorrecto si, en una exagerada valoración de este logro del filósofo, quisiera reconocérsele además el mérito de haber construido o concebido esa intuición. También en el filósofo la intuición primitiva es brote espontáneo, y no constituye sino un fragmento del tesoro común de la humanidad, en el que todos en principio participamos. Las manzanas de oro nacen del mismo árbol, quienquiera sea el que las recoja: un aprendiz de cerrajero o un Schopenhauer.

Tales intuiciones primitivas, de las cuales he dado un gran número de ejemplos en mi obra sobre la libido, inducen a practicar una distinción de otro carácter que la diferencia entre preconsciente e inconsciente (o *subconscious y unconscious*). No discutiremos aquí lo justificado de esta última distinción. Tiene su determinado valor y merece indudablemente ser llevada adelante como un punto de vista. La distinción que la experiencia me ha hecho necesaria no pretende otro valor que el de un punto de vista más. De lo dicho hasta aquí

4. A. Maeder, *Psychologische Untersuchungen an Dementia Praecox-Kranken*, 1910.

resulta que en lo que se llama inconsciente debemos *diferenciar en cierta medida un estrato* que podría designarse como *inconsciente personal*. Los materiales contenidos en este estrato son de índole personal en cuanto que se caracterizan, por una parte, por ser adquisiciones de la existencia individual y, por otra, factores psicológicos[5] que lo mismo podrían ser conscientes.

Ciertamente es, por un lado, comprensible que elementos psicológicos incompatibles estén sometidos a represión y por lo tanto sean inconscientes; pero, por otro, existe la posibilidad de que los contenidos reprimidos, una vez reconocidos como tales, se hagan y permanezcan conscientes. Les atribuimos el carácter de *contenidos personales* porque podemos remitir sus efectos o sus manifestaciones parciales o sus orígenes a nuestro pasado personal. Son partes integrantes de la personalidad, que pertenecen a su inventario, y cuya falta en la conciencia representa en tal o cual respecto una minusvalía, pero no con el carácter de inferioridad psicológica que lleva en sí una mutilación orgánica o un defecto corporal innato, sino más bien con el carácter de una omisión negligente, que suscita cierto resentimiento moral. La inferioridad o minusvalía sentida, o moralmente experimentada, indica siempre que el fragmento faltante es algo que según el sentir no debería faltar, o, con otras palabras, que podría ser algo consciente si uno hiciera el esfuerzo necesario. El sentimiento de inferioridad moral no se debe en tal caso a un choque con la ley moral general, arbitraria en cierto sentido, sino al conflicto con la propia mismidad,* que, por razones de equilibrio psíquico, requiere la compensación del defecto. Cuando quiera que aparece el sentimiento de inferioridad, se muestra también la presencia no sólo de la exigencia de asimilar un fragmento inconsciente, sino también la posibilidad de esa asimilación. En última instancia, son las cualidades morales de un ser humano las que, sea por reconocimiento

5. Por ejemplo, tendencias o deseos reprimidos, que son incompatibles con la moral o los sentimientos estéticos del individuo.

* Como en este trabajo la noción de "sí-mismo" (*Selbst*) no aparece claramente con su valor técnico específico posterior, lo traducimos por el término corriente "mismidad". [T.]

de la necesidad, sea indirectamente, por el tormento de una neurosis, lo constriñen a asimilar su mismidad inconsciente y mantenerla consciente. Quien avanza por este camino de realización de su inconsciente mismidad trae necesariamente a la conciencia el contenido del inconsciente personal, con lo cual el ámbito de la personalidad se amplía de modo considerable.

[Quisiera agregar inmediatamente que esa "ampliación" concierne en primer lugar a la conciencia del ser moral (*moralische Bewusstsein*), el conocimiento de sí, pues los contenidos del inconsciente, liberados primero por el análisis y trasladados a la conciencia, son por lo regular contenidos incompatibles con ella, y por lo tanto reprimidos; por ellos debe entenderse deseos, tendencias, etcétera. Son contenidos como los que, por ejemplo, una sincera confesión general, aunque en medida más limitada, exige sacar a luz. La analogía con la confesión vale, por cierto, sólo con respecto a la anamnesis, en cuanto se trata de reproducción consciente de contenidos. El resto se da por regla general a través del análisis de sueños. A menudo es extremadamente interesante ver cómo los sueños, con la más fina selección, ponen de relieve fragmento por fragmento los puntos esenciales. El conjunto del material añadido a la conciencia da por resultado una radical ampliación del horizonte, un conocimiento de sí profundizado, que uno se inclina a suponer más apropiado que ninguna otra cosa para hacer al sujeto modesto y "humanizarlo". Pero también el conocimiento de sí, del cual todos los sabios suponen el mejor efecto, obra diferentemente en diferentes caracteres. De ello pueden hacerse las más notables experiencias en la práctica del análisis. Es lo que trataré en el próximo capítulo.]

2. Los fenómenos consecutivos a la asimilación del inconsciente

El proceso de asimilación del inconsciente conduce a fenómenos notables. Unos sujetos se edifican con ello una conciencia o sentir de sí indesconocible y hasta desagradablemente exaltado: lo saben todo, están perfectamente al tanto de

su inconsciente. Creen saber exactamente todo acerca de lo que aflora de él. En todo caso, con cada hora de consulta se le montan más y más al médico en la cabeza. En cambio otros quedan crecientemente agobiados por los contenidos del inconsciente, pierden cada vez más su conciencia o sentimiento de sí y se acercan a una sorda resignación frente a todo lo extraordinario que el inconsciente produce. Los primeros, en el exceso de su sentir de sí, asumen por su inconsciente una responsabilidad que va demasiado lejos, más allá de toda posibilidad real; los segundos abdican finalmente toda responsabilidad ante el aplastante reconocimiento de la impotencia del yo frente al destino que a través del inconsciente los subyuga.

Ahora bien; si consideramos analíticamente con más exactitud ambos modos de reacción, encontraremos que tras el sentido de sí tan optimista de los primeros hay un desvalimiento no menos profundo, o mejor dicho, mucho más profundo aun, del cual el optimismo consciente aparece como una compensación malograda; mientras que tras la resignación pesimista de los segundos hay una obstinada voluntad de poderío que en cuanto a seguridad de sí sobrepasa con mucho al optimismo consciente de aquéllos.

[Con estos dos modos de reacción no he hecho sino caracterizar dos crudos extremos. Una matización más fina correspondería mejor a la realidad. Como he dicho una vez en otro lugar, todo analizando empieza por abusar inconscientemente de los conocimientos adquiridos en el análisis, en el sentido de su propia actitud neurótica, a menos que ya en el estadio inicial se vea tan ampliamente liberado de sus síntomas que pueden prescindir de terapia ulterior. En esta formulación hay también un punto de partida para la descripción de los efectos del autoconocimiento analítico. En él es un factor de suma importancia el hecho de que en dicho estadio todo se comprende aún a nivel objetal, es decir, sin distinción entre imago y objeto, o sea en relación directa con éste. Entonces, quien toma por objeto de transferencia a "los otros", de todo cuanto haya podido absorber en materia de autoconocimiento en esa parte del análisis sacará esta conclusión: "¡Con que así son los demás!" De aquí que se sentirá obligado, de modo tolerante o intolerante según su modalidad

propia, a iluminar al mundo. En cambio el otro, que se siente como objeto de su prójimo más que como sujeto, se dejará agobiar por ese conocimiento y, consiguientemente, se deprimirá. (Prescindo, naturalmente, de aquellas numerosas naturalezas, más superficiales, que de este problema no tienen sino una insinuación de vivencia.) En ambos casos aparece una intensificación de la relación con el objeto: en el primero en sentido activo, reactivo en el segundo. Se produce una *clara intensificación del momento colectivo*: el uno extiende la esfera de su obrar, el otro la de su padecer.

Adler ha utilizado la expresión "semejanza divina"[6] para caracterizar ciertos rasgos fundamentales de la psicología neurótica del poder. Si aquí utilizo también ese concepto, procedente del *Fausto*, lo hago más bien en el sentido del célebre pasaje en que Mefistófeles escribe en el álbum del estudiante: *Eritis sicut Deus, scientes bonum et malum*, y agrega estas palabras:

Tú haz caso al viejo dicho y a la Serpiente, mi tía;
tu divina semejanza verás qué susto te da un día.

La semejanza divina se refiere, como es evidente, al saber, al conocimiento del bien y del mal. El análisis y la toma de conciencia de contenidos inconscientes traen aparejados el surgimiento de cierta tolerancia superior, por la cual son aceptados rasgos de la caracterología inconsciente relativamente difíciles de digerir. Esta tolerancia parece muy sabia y

6. En cierto sentido la semejanza divina existe ya, por así decirlo, a priori, antes del análisis, no sólo en el neurótico sino también en el normal, con la sola diferencia de que la persona del normal está efectivamente separada de la percepción del inconsciente, mientras que tal separación se hace crecientemente imposible para el neurótico. Este, a causa de su particular sensibilidad, toma a priori parte más intensa que el normal de los procesos inconscientes, por lo cual en él la "semejanza divina" resulta más neta. Por el conocimiento acerca del inconsciente que el análisis produce, la "semejanza divina" se intensifica, lo que se muestra, entre otras cosas, en el desagradable dogmatismo de ciertas posiciones psicoanalíticas.

"superior", y muy a menudo no es más que un bello gesto, pero que trae consigo toda clase de consecuencias. Pues se trata de la unión de dos esferas que antes habían sido mantenidas meticulosamente separadas entre sí. Después de vencer muy considerables resistencias, se logra la unión de los pares opuestos, por lo menos en apariencia.

Esta completa comprensión, la yuxtaposición de lo antes separado y por lo tanto la expresa superación aparente del conflicto moral, da por resultado un sentimiento de superioridad que bien puede designarse como semejanza divina. Pero esa misma yuxtaposición del bien y el mal posibilita también padecer el conflicto cósmico, despertar al Dios sufriente. Esta sería la otra forma de semejanza divina.]

Ahora bien; lo de semejanza divina ciertamente no es un concepto científico, pese a que caracteriza adecuadamente el hecho psicológico. Y queda aún por investigar más de cerca de dónde viene esa actitud (y por qué merece el nombre de semejanza divina). Como dice la expresión, el estado anómalo del analizando consiste en que se atribuye cualidades o valores que evidentemente no le son propios, pues tener "semejanza divina" significa ser semejante al Espíritu al cual se subordina el espíritu humano.

Si a los fines de la psicología suprimimos del concepto de Dios el carácter de hipóstasis, encontramos que dicho término no sólo encierra ese hecho dinámico de que he tratado en mi libro *Transformaciones y símbolos de la libido*, sino además una cierta función espiritual, dotada de un carácter colectivo supraordinario al espíritu individual. Pues, del mismo modo que el individuo no es sólo un ente puramente singular y separado, sino también un ente social, así también el espíritu humano no es sólo singular y algo enteramente individual, sino también un fenómeno colectivo. Y del mismo modo que ciertas funciones o tendencias sociales están, por decirlo así, en oposición a los intereses del individuo singular, también la mente humana tiene ciertas funciones o tendencias que a causa de su naturaleza colectiva están en oposición con los contenidos individuales.[7] Este hecho se funda en que cada

7. Este conflicto se plantea, por ejemplo, cuando se trata de someter deseos o concepciones personales a las leyes sociales. Cf. J. J.

ser humano nace con un cerebro altamente diferenciado, lo cual le otorga la posibilidad de un rico funcionamiento mental que no ha adquirido ni desarrollado ontogenéticamente. En la medida en que todos los cerebros humanos son igualmente diferenciados, también la función mental posibilitada por él es universal y colectiva.

Estas circunstancias permiten explicar, por ejemplo, que el inconsciente de los pueblos y razas más alejados presentan una coincidencia realmente notable, la cual se muestra, entre otras cosas, por el hecho ya muchas veces destacado de la coincidencia entre las formas y temas de los mitos autóctonos.

La semejanza universal de los cerebros da por resultado una posibilidad universal de funcionamiento mental semejante. Esta función es la psique colectiva, que se divide en *espíritu colectivo* y *alma colectiva*.[8] En la medida en que la raza, el clan o aun la familia tienen diferenciaciones correspondientes, hay también una psique colectiva limitada respectivamente a la raza, el clan y la familia, sobre el nivel de la psique colectiva "universal". Para utilizar un término de P. Janet, la psique colectiva comprende las *parties inférieures* de las funciones mentales, es decir, la parte de la función mental individual que se halla profundamente cimentada, procede de manera, por así decirlo, automática, es heredada y está doquiera presente, de modo que es suprapersonal o impersonal. La conciencia y el inconsciente personal comprenden las *parties supérieures* de las funciones mentales, o sea la parte que ha sido adquirida y desarrollada ontogenéticamente como diferenciación personal.

Por lo tanto, aquel individuo que incorpora a su caudal

Rousseau, *Emile*, I: "¿Qué hacer. . . cuando, en vez de educar a un hombre para sí mismo, se lo quiere educar para los demás? Entonces la concertación es imposible. Obligado a combatir la naturaleza o las instituciones sociales, uno tiene que optar entre constituir un hombre o un ciudadano; pues no se puede ser a la vez lo uno y lo otro."

8. "Espíritu colectivo" está por "pensar colectivo"; "alma colectiva", por "sentir colectivo", y "psique colectiva" por el conjunto de la función psíquica colectiva.

ontogenéticamente adquirido la psique colectiva que le ha sido dada a priori e inconscientemente, amplía así el ámbito de su personalidad de una manera injustificada, con las correspondientes consecuencias. En efecto, en la medida en que la psique colectiva es la parte inferior de la función mental y se halla por ende subordinada a toda personalidad como base de ésta, sobrecarga y desvaloriza la personalidad, lo que se manifiesta en esa sofocación del sentimiento de sí y en la intensificación inconsciente del acento en el yo, hasta la voluntad de poderío morbosa. Pero, en la medida en que la psique colectiva también está supraordinada a la personalidad, en cuanto constituye el suelo materno que posibilita la diferenciación personal y es la función mental común al conjunto de los individuos, su incorporación a la personalidad puede suscitar igualmente una hinchazón del sentimiento de sí, que a su vez se compensa con una extraordinaria minusvalía inconsciente. [Notoriamente, por análisis del inconsciente personal se hacen conscientes al individuo cosas que le eran ya conocidas en los demás pero no en él mismo. Por el reconocimiento de ellas en sí mismo, pues, se hace menos singular, se torna *más colectivo*; como antes se ha dicho, su factor colectivo se intensifica. Esta colectivización no va sólo en el "mal" sentido, sino también en el "bueno". En efecto, hay personas que reprimen sus buenas cualidades y dan conscientemente rienda suelta a todos los deseos infantiles. El levantamiento de las represiones personales trae primero a la conciencia sólo contenidos personales, pero a ellos se adhieren también los elementos colectivos del inconsciente: las tendencias, cualidades e ideas (imágenes) que en todos existen, y además toda esa proporción "estadística" de virtudes y vicios promedio. "Cada cual tiene algo de criminal, ladrón, etc.", como suele decirse. Llega finalmente a formarse así una imagen viviente que contiene casi todo cuanto se mueve en el tablero blanco y negro del mundo, el bien tanto como el mal. Poco a poco se constituye de esa manera una semejanza con el mundo que muchas naturalezas sienten como algo muy positivo, y que en ciertos casos significa un factor decisivo en la curación. He visto algunos casos de pacientes que en ese momento lograron por primera vez en su vida despertar y experimentar amor, o, en otro orden, dieron el salto a lo

desconocido que les hizo encontrarse con el destino adecuado. Vi no pocos casos que, considerando este estado como definitivo, durante años quedaron fijos en cierta euforia emprendedora. Naturalmente, muchas veces oí ponderar estos casos como resultados de la terapéutica analítica. Aunque soy terapeuta, he hecho siempre un punto de honor no mentir éxitos. Cuando aún me valía de la hipnosis, pude comprobar con horror lo que tenían de embusteros los datos de conocidas obras. Resolví no proceder nunca de ese modo. Entonces debo decir que los casos que psicológicamente corresponden a esa clase de pacientes eufóricos y emprendedores padecen de una defectuosa diferenciación con el mundo, tal que nadie podría considerarlos curados. Por eso arrojan particularmente luz sobre aquellos otros que se ponderan: en mi opinión, unos y otros están en la misma medida curados y no curados. Pues he tenido oportunidad de seguir en su trayectoria de vida a esos casos, "casos brillantes", y debo decir que presentaban a menudo síntomas de inadaptación; y, en la medida en que se aferraban a tal línea de conducta, se instauraba poco a poco esa esterilidad y monotonía característica de todos los "desyoizados". También aquí, naturalmente, hablo de los casos límite y no de esos seres promedio menos valiosos y más normales, cuyas dificultades de adaptación son de naturaleza más técnica que problemática. Si yo fuese más terapeuta que investigador, no podría evitar, naturalmente, cierto optimismo de juicio, pues entonces mi mirada se volvería al número de curados. Pero mi conciencia de investigador no mira el número sino la cualidad de las personas. Desgraciadamente, la naturaleza es aristocrática, y un ser humano de valía cuenta por diez de los otros. Mi mirada siguió a la gente de valía, y aprendí de ella a comprender qué ambiguos son los resultados del análisis meramente personal, así como las razones de esa ambigüedad.]

Si por asimilación del inconsciente asumimos la psique colectiva en el inventario de las funciones mentales personales, se produce una *disolución de la personalidad en sus pares de opuestos*. Junto al ya mencionado par megalomanía / sentimiento de inferioridad, tan patente precisamente en la neurosis, hay muchos otros pares opuestos, de los cuales sólo quiero poner de relieve la oposición específicamente ética:

el bien y el mal (*scientes bonum et malum*).[9] La psique colectiva contiene, como todo lo demás, también las virtudes y vicios específicos del hombre. Ahora bien, unos sujetos se atribuyen la virtud colectiva como mérito personal; otros, el vicio colectivo como culpa personal. Ambas cosas son tan ilusorias como las ideas de grandeza y de inferioridad; pues las virtudes imaginarias, lo mismo que los vicios imaginarios, no son sino los opuestos morales contenidos en la psique colectiva, convertidos en objeto del sentir o hechos artificialmente conscientes. Hasta qué punto esos pares de opuestos están contenidos en la psique colectiva, lo muestra el ejemplo de los primitivos, de los cuales unos observadores celebran la gran disposición a la virtud mientras que otros, con referencia al mismo grupo, trasmiten las peores impresiones. Para los primitivos, cuya diferenciación personal, notoriamente, está en los comienzos, ambas cosas son verdaderas, pues su función mental es esencialmente colectiva. El primitivo sigue siendo más o menos idéntico a la psique colectiva, y por eso tiene a la vez, sin imputación personal ni contradicción interna, las virtudes y los vicios colectivos. La contradicción sólo surge cuando se instaura un desarrollo personal de la mente, y entonces la *ratio* reconoce la naturaleza incompatible de los opuestos. La consecuencia de este reconocimiento es la lucha por la represión. Uno quiere ser bueno y para eso debe reprimir lo malo; así toca a su fin el paraíso de la psique colectiva.

La represión de la psique colectiva[10] fue simplemente un requerimiento del desarrollo de la personalidad.[11] [En los

9. (*1a. versión*: Estos opuestos van de la mano con el aumento o la disminución del sentir de sí.).

10. (*1a. versión*: . . . en la medida en que se hace consciente. . .).

11. (*1a. versión*: . . . pues psicología colectiva y psicología personal se excluyen en cierto sentido. Cuando en la historia cultural alguna actitud psicológica asumió valor colectivo, enseguida comenzó el proceso de los cismas. En ningún orden se ve esto más claro que en la historia religiosa. Una actitud colectiva siempre es peligrosa para el individuo, aun cuando represente una necesidad. Es peligrosa, porque muy fácilmente oprime y sofoca la diferenciación personal. Recibe esa capacidad del carácter general de la psique colectiva, que no es sino el producto de la diferenciación

primitivos, el desarrollo de la personalidad, o, mejor dicho, el desarrollo de la *persona*, es cuestión de *prestigio mágico*. La figura del mago-médico o del jefe da la pista. Ambos se destacan por la singularidad de sus ornamentos, es decir, de su modo de ser. Por la peculiaridad de los signos externos se crea una delimitación del individuo, y por la posesión de particulares secretos rituales se acentúa aun más vigorosamente la separación. Por estos medios y otros semejantes el primitivo se crea una envoltura que puede designarse como *persona* ("máscara"). Según es sabido, entre los primitivos hay máscaras concretas y reales, que sirven, por ejemplo en las celebraciones totémicas, para realzar la personalidad. De tal modo el individuo así destacado se arranca aparentemente de la esfera de la psicología colectiva, y, en la medida en que logra identificarse con su persona, se arranca en efecto. Este arrancamiento significa prestigio mágico. Naturalmente, sería fácil sostener que el motivo impulsor de este desarrollo fuera el propósito de lograr poder. Pero se olvidaría por completo así que la formación del prestigio es siempre producto colectivo es decir, confluyen en ella el hecho de que alguien quiere obtener prestigio y el de que hay un público que busca alguien a quien otorgárselo. En tales condiciones, sería, pues, incorrecto considerar que alguien se crea prestigio por un propósito individual de lograr poder: antes bien, se trata de un acontecimiento totalmente colectivo. En cuanto la sociedad en conjunto tiene la necesidad inconsciente de la figura de efecto mágico, se sirve, como *vehículo*, de la necesidad determinada en el posible portador del símbolo por su *voluntad de poderío*, y, en los demás, de la *voluntad de sumisión*, operando así el surgimiento del prestigio personal. Este fenómeno, como lo muestran los comienzos de la historia política, es de

---

psicológica del poderoso instinto gregario humano. El pensar y el sentir así como los logros colectivos, se producen relativamente sin esfuerzo en comparación con la función y el logro individuales, de donde resulta harto fácilmente la nivelación, funesta para el desarrollo de la personalidad, con la función colectiva. La pérdida de la personalidad consiguiente encuentra su sustituto, como siempre ocurre en psicología, en una compulsiva vinculación e identificación con la psique colectiva).

máxima importancia para la vida comunitaria de los pueblos. Ni ha perdido el prestigio personal en absoluto su importancia como factor de desarrollo social.

A causa de la difícilmente sobreestimable importancia del prestigio personal, la posibilidad de su disolución regresiva en la psique colectiva representa un peligro no sólo para el individuo destacado sino también para sus seguidores. Pero esa posibilidad aparece sobre todo cuando se ha alcanzado el objetivo del prestigio: la validez general. De este modo la persona se vuelve verdad colectiva. Este es siempre el principio del fin. En efecto, crearse un prestigio no es sólo el logro positivo del individuo destacado, sino también de su clan. El uno se destaca por su logro del poder, los otros se destacan individualmente por su renuncia a él. Mientras esta posición debe ser disputada y mantenida contra influjos contrarios del ambiente, el logro permanece positivo; pero tan pronto como ya no hay obstáculos, al hacerse esa posición colectiva, es decir, de validez general, el prestigio pierde su valor positivo y se convierte por lo común en *caput mortuum*. Se instaura entonces un movimiento cismático, con lo que el proceso recomienza.

Siendo la personalidad de tan extrema importancia para la vida comunitaria, todo aquello que pueda perturbar su desarrollo se experimenta como peligro. Pero el peligro máximo es la disolución prematura del prestigio por una irrupción de la psique colectiva. La preservación absoluta del secreto es uno de los medios primitivos más conocidos para conjurar ese riesgo. El pensar y el sentir, así como el logro colectivos ocurren relativamente sin esfuerzo, en comparación con la función y el logro individuales, por lo cual es siempre muy grande la tentación de dejar que la función colectiva sustituya a la diferenciación de la personalidad. Al superficializarse y finalmente disolverse en la psique colectiva la personalidad diferenciada de ella y resguardada por el prestigio mágico (la negación de Pedro), se produce en el individuo una "pérdida del alma", pues un logro importante ha sido dejado de lado o hecho retroceder. Por eso se imponen a las violaciones de un tabú castigos draconianos, que corresponden enteramente a la importancia de la situación. Si estas cosas se consideran de modo puramente causal, como residuos históricos y metásta-

sis del tabú del incesto, no se comprende en modo alguno para qué servirían todas esas medidas. Pero si encaramos el problema desde el punto de vista de la finalidad se aclara mucho de lo que antes permanecía oscuro.

Para el desarrollo de la personalidad, pues, es requisito indispensable la estricta diferenciación de con la psique colectiva, pues toda diferenciación defectuosa opera una inmediata disolución de lo individual en lo colectivo.]

Ahora bien; está el peligro de que en el análisis del inconsciente llegue a fundirse la psique colectiva con la psicología personal, lo que tiene las infortunadas consecuencias antes señaladas; las cuales son nocivas para el sentido vital del paciente, o para su prójimo, cuando aquél ejerce algún influjo sobre su ambiente. En efecto, al identificarse con la psique colectiva, tratará sin falta de imponer a los demás las exigencias de su propio inconsciente, pues tal identificación trae consigo el que uno se sienta portador de algo de validez universal ("semejanza divina"), y este sentir pasa sencillamente por alto la diversidad de la psique personal del prójimo. [La actitud colectiva presupone, naturalmente, la misma psique colectiva en los demás, pues si no ya no sería colectiva. Pero esto significa pasar desconsideradamente por alto tanta diferencia individual como las diferencias de tipo, que se dan aun dentro de la psique colectiva misma. Este desconocimiento de lo individual implica, naturalmente, sofocar la singularidad, con lo cual se extermina en una comunidad el elemento de diferenciación. Este elemento es el individuo. Las realizaciones más altas, tanto de la virtud como del mal, son individuales. Cuanto mayor es una comunidad, y cuanto más la suma de factores colectivos, propia de todas las comunidades grandes, está sustentada por prejuicios conservadores en detrimento del individuo, tanto más queda éste anulado moral y espiritualmente, extinguiéndose así la única fuente de progreso moral y espiritual de la sociedad. De este modo, naturalmente, lo único que medra es la sociedad y todo lo que hay de colectivo en el individuo; mientras que lo que hay en éste de singular está destinado a sucumbir, o sea, a la represión. Con ello lo individual cae en el inconsciente, donde, por ley psicológica, se convierte en lo malo por principio, en lo destructivo y anárquico, que se manifiesta socialmente en ciertos

individuos de disposiciones proféticas, por crímenes de magnitud (regicidios o cosas análogas), mientras que en todos los demás permanece como trasfondo y sólo se hace indirectamente perceptible en una inevitable decadencia moral de la sociedad. Es en todo caso un hecho notorio que la moral de una sociedad en conjunto es inversamente proporcional a su magnitud, puesto que cuantos más individuos se juntan tanto más se suman los factores colectivos y tanto más se extinguen los individuales, y con ellos la moralidad, fundada enteramente en el sentido moral y el mérito de los individuos. De ahí que cada uno, estando en sociedad, es un ser humano mucho peor que cuando actúa por sí solo. Un cuerpo social grande formado por hombres individualmente respetables, se asemeja en moralidad e inteligencia a un enorme animal obtuso y violento, no a un conjunto de seres humanos. Cuanto mayores son las organizaciones grupales, tanto más inevitable es su inmoralidad y su estupidez ciega. Ahora bien; si la sociedad favorece hasta planificadamente en cada uno de sus representantes las cualidades colectivas, de hecho premia toda mediocridad, todo lo predispuesto a vegetar del modo más laxo y por ende inmoral concebible; mientras que se extirpará de raíz la personalidad más diferenciada e individualizada. Este proceso empieza en la escuela, y continúa en la universidad y domina en todo aquello donde mete mano el Estado.

Cuanto más pequeño un cuerpo social, tanto mejor está garantizada la individualidad de sus miembros, tanto mayor es su libertad y tanto mayor por lo tanto la moralidad, pues no se da la segunda sin la primera. Nuestra maravilla ante las grandes organizaciones se esfuma cuando nos vamos interiorizando del "otro lado" de la maravilla: la monstruosa acumulación y acentuación de todo cuanto hay de primitivo en el ser humano y la inevitable aniquilación de su individualidad en beneficio de ese monstruo moral que toda organización no puede sino ser, sin excluir a la Iglesia. Un ser humano de hoy que responde más o menos al ideal moral colectivo ha hecho de su corazón una cueva de asesinos, lo que puede mostrarse sin dificultad por el análisis de su inconsciente, aun cuando él mismo no experimente por ello molestia alguna. Y, en la medida en que es normal y adaptado, tampoco experimentará molestia ante las máximas sevicias de su so-

ciedad, con tal que la mayoría de sus semejantes crea en la alta moralidad de su organización social. Por eso son, una vez más, los neuróticos los que reaccionan, no porque la sociedad se haya vuelto monstruosa —lo que generalmente no les hace ni frío ni calor—, sino porque el mismo conflicto les resulta insoportable en su interioridad. Para que el neurótico alcance una solución del conflicto debe ante todo reducirse su modo colectivo de concebir.]

En relación con lo dicho, los más burdos tropiezos pueden evitarse con el claro reconocimiento y apreciación de que hay ante todo tipos psicológicos diversamente orientados, cuya psicología no es lícito querer forzar al esquema del tipo a que uno pertenece. Desde luego es casi imposible que un tipo comprenda exhaustivamente al otro; pero es imposible de todo punto comprender perfectamente una individualidad ajena. Por eso *el respeto por la individualidad del prójimo* no es aconsejable sino, en el análisis, de rigor prescriptivo, so pena de ahogar enteramente el desarrollo personal del otro.

A este respecto debe prestarse atención a que uno de los tipos cree dar libertad al otro cuando le otorga la libertad de obrar, mientras que el otro tipo cree hacerlo cuando le otorga la libertad de pensar. En el análisis ambas cosas deben otorgarse, en la medida en que el analista pueda consentirlo teniendo en cuenta su propia autoconservación. Querer llevar demasiado lejos la comprensión o la interpretación es tan inútil y nocivo como la incomprensión pura y simple.

Los instintos y las formas colectivas del pensar y el sentir humanos que el análisis del inconsciente reconoce como operantes, son para la personalidad consciente una adquisición que ésta no puede asimilar sin sufrir daño.[12]

12. En este punto quisiera señalar que, en la presente consideración, prescindo deliberadamente de la cuestión de cómo se presenta nuestro problema desde el punto de vista de la psicología de los tipos. Requiere una investigación aparte y no poco compleja encontrar una formulación en el lenguaje de la de los tipos. Por ejemplo, "persona" significa para el extravertido algo diferente que para el introvertido. Me limito aquí a aludir a las dificultades que traería aparejadas tal tarea. En la infancia, la función consciente de adaptación a la realidad es de tipo arcaico-colectivo, pero pron-

Por eso en la práctica del tratamiento es de extrema importancia no perder de vista el objetivo de desarrollo individual. Pues cuando la psique colectiva se interpreta como un bien personal o un lastre personal del individuo ello significa imponer a la personalidad una tentación o una sobrecarga que apenas es posible dominar. De ahí la imperativa urgencia por establecer una clara distinción entre la psique personal y los

---

to alcanza carácter personal, para mantenerlo luego, tal vez definitivamente, en la medida en que el individuo no nota en sí ningún impulso a desarrollar su tipo hasta la forma ideal. Pero, cuando esto ocurre, la función consciente de adaptación a la realidad recibe un grado de perfección que puede reclamar general validez, asumiendo así un carácter colectivista, en oposición al carácter puramente colectivo originario. De acuerdo con esta diferenciación terminológica, la psique colectiva sería entonces idéntica al "alma de la masa" [*Massenseele*] en el individuo, y la psicología colectivista, una actitud altamente diferenciada respecto de la sociedad. Ahora bien; en el introvertido, la función consciente de adaptación a la realidad es el pensar, que en el nivel inferior de desarrollo es personal, pero tiene tendencia a asumir luego carácter general, de naturaleza colectivista, mientras que el sentir permanece marcadamente personal, en la medida en que es consciente, y colectivo-arcaico en la medida en que permanece inconsciente o reprimido. Lo mismo vale para el sentir y el pensar en el extravertido. Aparte de esta considerable diferencia, hay empero una distinción más profunda en el hecho de que el papel y el significado de la "persona" en el extravertido son muy diferentes que en el introvertido. En éste se trata de un esfuerzo por mantener la integridad del yo, de donde resulta una actitud hacia la propia persona muy distinta que en el caso del extravertido, cuya actitud está orientada enteramente según su sentir, aun a costa de su persona. Estas indicaciones pueden mostrar qué extraordinarias dificultades podría encontrar la exposición si quisiéramos considerar nuestro problema desde el punto de vista de la psicología de los tipos. [Este tema fue detalladamente tratado por el autor en su libro *Tipos psicológicos*, donde, después de una elaboración más a fondo del material, se abandonó la identificación del introvertido con el tipo determinado por el pensar y del extravertido con el tipo determinado por el sentir, como no correspondiente a los hechos. Cf. *Tipos psicológicos*, Definiciones, s.v. "tipo". N. d. l. C.]

contenidos de la psique colectiva. Pero tal distinción no es cosa demasiado fácil, pues lo personal surge de la psique colectiva y está íntimamente ligado a ella. Por eso es difícil decir cuáles materiales han de considerarse colectivos y cuáles personales. No hay duda de que, por ejemplo, los simbolismos arcaicos, tales como se encuentran tan a menudo en fantasías y en sueños, son factores colectivos. Lo son todas las tendencias fundamentales y todas las formas fundamentales del pensar y del sentir. Todo aquello que los seres humanos están acordes en considerar de orden general es colectivo, así como aquello de que todos disponen y que todos comprenden, dicen y hacen. Al afinar la observación, se renueva siempre el asombro de ver cuánto es propiamente colectivo en nuestra psicología llamada individual. Es tanto, que lo individual desaparece por completo detrás. Y como la individuación es una exigencia psicológica tan insoslayable, la observación de ese predominio de lo colectivo permite apreciar qué extremada atención debe prestarse a esa tierna planta de la "individualidad" para que lo colectivo no llegue a sofocarla por completo.

El ser humano tiene una capacidad que es útil en el más alto grado para los fines de lo colectivo y en el más alto grado perniciosa para la individualidad: la de imitar. La psicología colectiva no puede en absoluto prescindir de la imitación, pues sin ella resultan simplemente imposibles las organizaciones masivas, el Estado y el orden de la sociedad; no es ciertamente la ley la que establece el orden social sino la imitación, concepto en el cual se incluyen la sugestibilidad, la sugestión y el contagio mental. Pero también vemos a diario cómo se hace uso o, más bien mal uso, del mecanismo de la imitación con fines de diferenciación personal; para ello se imita simplemente a una personalidad destacada, o una cualidad o actividad señera, con lo cual se produce a no dudar una diferenciación, en el orden de lo exterior, de con el entorno inmediato. En justo castigo, casi diríamos, la semejanza con el espíritu del ambiente, que sin embargo nunca se ha borrado, se intensifica hasta el grado de convertirse en una vinculación compulsiva inconsciente con ese ambiente. Por lo general el falso intento de diferenciación individual por imitación se queda en mera pose, y el que lo ha hecho permanece

xactamente qué material psíquico ha de considerarse personal y qué otro impersonal, pronto nos encontramos en el mayor desconcierto, pues en el fondo de los contenidos de la persona debemos decir lo mismo que hemos dicho del inconsciente personal: que es colectivo. Sólo por la circunstancia de que la persona constituye un recorte más o menos casual o arbitrario de la psique colectiva podemos caer en el error de tomarla *in toto* por algo "individual"; pero, como el nombre lo dice, es sólo una máscara de la psique colectiva, *una máscara que finge individualidad*, haciendo creer a los demás y a uno mismo que uno es individual, cuando no constituye sino un papel representado, donde la psique colectiva tiene la palabra.

Cuando analizamos la persona disolvemos la máscara y descubrimos que lo que parecía individualidad era, en el fondo, algo colectivo. Reconducimos así el "pequeño dios del mundo" a su origen, el Dios general, que precisamente personifica la psique colectiva. Al cabo, comprobamos con asombro que la persona era sólo la máscara de aquélla.[13] [En el fondo, la persona no es algo "real". Constituye un compromiso entre individuo y sociedad acerca de "lo que uno parece". Uno asume un nombre, adquiere un título, representa una función, es esto o aquello. Lo que seguramente es real, pero, en relación con la individualidad del sujeto, sólo como una realidad secundaria, una mera configuración de compromiso en que muchas veces participan aun más otros que uno. La magia del nombre y otras pequeñas ventajas "mágicas", como títulos y cosas así, dan el prestigio necesario para vitalizar ese compromiso.

Pero sería inexacto dejar la cosa expuesta de este modo, sin reconocer igualmente que en la peculiar elección y de-

13. (*1a. versión:* Si, con Freud, reducimos el impulso fundamental a la sexualidad, o, con Adler, a la voluntad de poderío elemental del yo, o al principio general de la psique colectiva, que abarca tanto el principio freudiano como el adleriano, llegamos al mismo resultado, o sea a la disolución de la personalidad en lo colectivo. Por eso, pues, en todo análisis llevado suficientemente lejos llega el momento en que debe ser realizada la antes mencionada "semejanza divina".)

finición de la persona hay ya algo individual, y que pese a la exclusiva identificación de la conciencia del yo con la persona, la mismidad inconsciente, la auténtica individualidad, está presente ahí, y, si no directamente, se hace por lo menos indirectamente perceptible. Aunque la conciencia del yo es idéntica a la persona, esa figura de compromiso con que uno aparece ante la colectividad y a la medida de la cual desempeña un papel, la mismidad inconsciente no puede ser reprimida hasta el punto de hacérsela imperceptible. Se la nota en el tipo de manifestaciones inversas y compensatorias del inconsciente. La actitud puramente personal de la conciencia en esos casos provoca por parte del inconsciente reacciones que junto a las represiones personales, contienen puntos de arranque para el desarrollo individual y fantasías colectivas. Por el análisis del inconsciente personal, el material colectivo junto con los elementos de la individualidad son traídos a la conciencia. Cuando se levantan, pues, las represiones personales, afloran, fundidas entre sí, la individualidad y la psique colectiva, liberando las fantasías personales antes reprimidas. Las fantasías y sueños que aparecen en adelante asumen un aspecto algo diverso. Pero no me encontraría en condiciones de indicar exactamente en qué consiste esa modificación de modo que por la sola descripción fuera posible reconocerla. Sólo puedo señalar una característica que hasta ahora se ha mostrado infalible: el rasgo "cósmico", es decir, la referencia de las imágenes contenidas en sueños y fantasías a cualidades cósmicas, como infinitud espacial y temporal, enorme velocidad o amplitud de movimiento, conexiones "astrológicas", analogías telúricas, lunares y solares, etcétera. La aparición de los elementos cósmicos significa el estado de "semejanza divina".] Este estado se anuncia a menudo por síntomas peculiares, por ejemplo por sueños en que se vuela como un cometa por el espacio cósmico, uno es la Tierra, el Sol o una estrella, o tiene estatura extraordinariamente grande o pequeña, o está muerto, o se encuentra en lugares desconocidos, enajenado de sí, confuso o loco, etcétera. Aparecen también modos de sentir corporales, como el de ser demasiado grande para la propia piel, o demasiado grueso, o bien aparecen modos de sentir hipnagógicos como el de hundirse o elevarse infinitamente, o de aumentar las dimensiones

corpóreas, o sensaciones de vértigo. Psicológicamente, este estado se caracteriza por una particular desorientación acerca de la propia personalidad, sobre qué sea uno realmente ya; o bien el sujeto está muy especialmente seguro de aquello que aparentemente acaba de llegar a ser. Son frecuentes la intolerancia, el dogmatismo, la autoexaltación o la autodepreciación, el desprecio y el desdén por los "no analizados" y sus puntos de vista y actividades.

La cantidad de posibilidades de la psique colectiva obra de modo perturbador y también ofuscante. Con la disolución de la persona resulta además un desencadenamiento de la *fantasía*, que al parecer no es otra cosa que el funcionamiento de la psique colectiva. Esta irrupción de la fantasía trae a la conciencia materiales e impulsos de cuya existencia no se tenía antes sospecha alguna.[14] Ante una impresión así no siempre es fácil mantenerse incólume.[15] [Subjetivamente la cosa es a menudo algo diversa, sea que el sujeto no advierta la irrupción del inconsciente colectivo, o, si la advierte, la experimente como positiva. En ambos casos el sujeto es arrojado al tablero como cualquiera de las figuras de su fantasía, a menos que, tomando apoyo en la normalidad, logre restituir su anterior persona, y sofoque así el propio desarrollo ulterior. De este dilema trataremos en detalle más abajo. La entrada en dicho proceso es inevitable cuando quiera que en un paciente exista la necesidad de desarrollar su personalidad más allá de sus momentáneas dificultades de adaptación y de mera superación de las mismas. Pongo de relieve que, como es natural, la necesidad de desarrollar el carácter no es cosa corriente, ya que quizá en la mayoría de los casos de análisis sólo se trata en primer lugar de eliminar dificultades de adaptación momentáneas. Pero casos graves no pueden curarse sin un "cambio de carácter" que alcance a lo profundo. Con mucho, en la mayoría de los casos la adaptación a la realidad da tanto trabajo, por lo demás indispensable, que la adaptación al inconsciente colectivo no entra en consideración sino

14. (*1a. versión*: Incluida la multitud de formas de pensamiento y sentir mitológicas.)

15. (*1a. versión*: Por eso este estadio cuenta en efecto entre los peligros propios del análisis, lo que no debe callarse.)

remotamente. Pero si la adaptación a la interioridad se convierte en problema, surge del inconsciente una fuerza peculiar e incontrastable, que hace a un lado a la conciencia en la función de dirigir la vida. Este influjo del inconsciente puede manifestarse en la forma de una recaída en neurosis, o de la "semejanza divina" positiva o negativa de que antes hemos hablado; o en otras formas; pero todas ellas reducibles a la "semejanza divina" como fórmula fundamental, y caracterizadas por una desorientación respecto a la posición de la individualidad.]

Es un estado al que uno quisiera poner fin lo más pronto posible, pues es demasiado grande la analogía con un trastorno del equilibrio mental. Es característico de la mayoría de los trastornos mentales no orgánicos que el inconsciente reprima y sustituya en gran medida la función consciente. En lugar de la función de realidad, el inconsciente asume el valor de real. Los pensamientos inconscientes se hacen audibles como voces, o visibles en forma de visiones, o perceptibles como alucinaciones corpóreas, o bien se manifiestan en juicios inconmovibles de índole delirante a los cuales quedan subordinados los hechos.

De modo semejante, pero no igual, el inconsciente penetra en la conciencia cuando la persona se disuelve en la psique colectiva. La diferencia con el trastorno mental, empero, consiste en que en este caso el inconsciente es traído a la conciencia por medio del análisis consciente; por lo menos así ocurre al comienzo del análisis, en que aún es necesario vencer fuertes resistencias culturales contra el inconsciente. Más tarde, éste, una vez desmanteladas las barreras erigidas desde tiempo inmemorial, suele aflorar de manera espontánea, y hasta a veces se precipita en cierto modo inundando la conciencia [así por ejemplo, los momentos de inspiración en los hombres geniales tienen a menudo marcada similitud con estados patológicos]. Pero sólo habría verdadera enfermedad mental si el contenido del inconsciente se sustituyera en una realidad *puesta en lugar de la realidad consciente.*[16] [Los

16. (*Ia. versión*: . . . es decir, con otras palabras, si los contenidos del inconsciente son objeto de creencia incondicional.)

contenidos del inconsciente pueden llegar a ser creídos, sin que por eso quepa hablar de trastorno mental en sentido propio, aun cuando sobre la base de tales convicciones se emprenden acciones inadaptadas. El delirio paranoico, por ejemplo, se pone independientemente de la creencia, ya que aparece a priori como verdad y no necesita de la creencia para existir con su propia validez operante. Pero en los casos aquí considerados está siempre abierta la cuestión de quién vence: si la creencia o la crítica. La verdadera enfermedad mental no conoce esta alternativa.]

4. Los intentos para liberar la individualidad respecto de la psique colectiva

La restauración regresiva de la persona

Lo insoportable del estado de identidad con la psique colectiva empuja, como hemos dicho, a buscar soluciones radicales.

Dos caminos se abren para disolver el estado de semejanza divina. La primera posibilidad es que uno intente restablecer regresivamente al estado anterior, el de la persona, tratando de subyugar al inconsciente por aplicación de una teoría reductiva; por ejemplo, interpretándolo como nada más que sexualidad infantil antes reprimida y ya hace mucho sin vigencia, que sería mejor reemplazar propiamente con un funcionamiento sexual normal. Esta explicación se apoya en el simbolismo del tipo indesconociblemente sexual que tiene el lenguaje del inconsciente y en una interpretación concretista del mismo. O bien se recurre a la teoría del poderío, interpretando la semejanza divina como "protesta viril" y como forma infantil del propósito de poderío y la tendencia a la seguridad; lo cual se apoya en las igualmente indesconocibles reivindicacones de poder que trae consigo el material inconsciente. O también se explica al inconsciente como la psicología arcaica de los primitivos, con que no sólo se cubrirían suficientemente el simbolismo del tipo sexual y los propósitos de omnipoencia de la "semejanza divina", sino que además parece darse cuenta bastante de los aspectos y tendencias de

orden religioso, filosófico y mitológico que los contenidos inconscientes presentan.

La conclusión es en todo caso la misma, y afirma: el inconsciente no es más que esto o aquello; lo cual lo hace suficientemente conocido y reconocido como infantil, inútil, sin sentido, imposible y dejado atrás. No queda entonces sino encogerse de hombros, negar todo valor y resignarse. Para poder seguir viviendo de manera razonable no cabe otra posibilidad que reconstituir lo mejor posible ese recorte de la psique colectiva llamado la persona, hacer calladamente a un lado los hechos del análisis y olvidar hasta donde es factible que se posee un inconsciente. Se atendrá uno a las palabras de Fausto:

Conozco bien el orden en la tierra
pero lo alto su visión nos cierra.
Tonto el que ahí clava el ojo parpadeante
e inventa tras la nube un semejante.
¡Sienta el pie y mira entorno! El mundo nuestro
no es mudo para el hombre ducho y diestro:
¿a qué a pasearse por lo eterno irá?
lo que conoce, a mano está.
El por su día terreno mueve el paso
y, si espíritus rondan, no hace caso.
Tormento halla y ventura a cada trecho,
¡él!, en todo momento insatisfecho.

Esta sería una feliz solución, si el hombre lograra verdaderamente sacudirse el inconsciente de encima hasta el punto de retirarle la libido reduciéndolo a un estado de inoperancia. Pero la experiencia enseña que al inconsciente no se le puede retirar la energía: permanece siempre operante, pues contiene la fuente de la libido —en realidad, es esa fuente misma— de la cual emanan nuestros elementos psíquicos primordiales, la efectividad pensante o el pensar afectivo, ese germen aún indiferenciado de lo afectivo y lo formal. Sería por eso una ilusión creer que por medio de alguna teoría o método se pudiera, mágicamente por decirlo así, arrancar la libido al inconsciente de modo definitivo, desconectándolo

en cierto modo de ella. Uno puede entregarse a tal ilusión durante cierto tiempo, pero un día deberá decir con Fausto:

Ya invade el aire tal embrujo y ruido,
que nadie halla paraje guarecido.
A la luz racional del día risueño
la noche alrededor nos urde un sueño.
Tomas del joven prado, alegría pura,
y un pájaro te grazna: desventura.
Tal red, temprano y tarde, irá a envolverte:
la agorería confirma, anuncia, advierte.
Y así te encuentras solo, acobardado.
La puerta chirria, pero nadie ha entrado.

¿Hay alguien?

El cuidado: La pregunta pide "¡Sí!"
Fausto: Y tú, ¿quién eres, pues?
El cuidado: El que está aquí.
Fausto: ¡Aléjate!
El cuidado: Estoy donde conviene.
. . . .
Si no en tu oído, esto, empero
retumbe en tu corazón:
en cambiante forma impero
con poder aterrador.

El inconsciente no está ahí listo para ser "analizado" y acallarlo de ese modo. Nadie le arranca su fuerza operante así sea por el lapso más breve. Por eso proceder según la posibilidad aquí descripta no es sino engañarse y reeditar en nueva forma la represión acostumbrada. [Mefistófeles deja abierta una posibilidad que no es lícito pasar por alto, pues corresponde a algo real. Le dice a Fausto, que repulsa la "tonta brujería" y preferiría evitar la cocina de las brujas:

¡Bien! Un remedio tal que no precisa
bruja, dinero, médico ni nada:
ándate al campo ya, y de prisa
empieza a darle al pico y a la azada;

restringe vida y pensamiento
al más estrecho de los círculos,
haz de alimentos simples tu sustento,
vive como ganado entre el ganado, y no tengas a robo
nutrir tus mieses con tu propio estiércol.

Quien tiene en sí la posibilidad de tal vida, empero, no cae nunca en peligro de fracaso con una de las otras posibilidades, pues su naturaleza propia no lo constriñe a plantearse un problema que su misma capacidad intelectual no le alcanza para ver. Si llegara a enfrentarse con el gran problema, entonces esa salida le estaría cerrada.]

La identificación con la psique colectiva

El segundo camino es la identificación con la psique colectiva. Ello equivale a asumir la "semejanza divina", pero ahora erigida en sistema; es decir, el sujeto es feliz poseedor de la gran verdad que estaba aún por descubrirse, el conocimiento definitivo que significa la salvación de los pueblos. Esta actitud no tiene por qué ser formalmente un delirio de grandezas, sino una megalomanía en la conocida forma mitigada que se da en profetas y mártires. Espíritus más débiles, que, como suele ser el caso, disponen en tanto mayor medida de orgullo, vanidad e ingenuidad mal a propósito, corren no poco peligro de sucumbir a esa tentación. Abrir el acceso a la psique colectiva significa para el individuo una renovación vital, independientemente de que se la experimente como agradable o como desagradable. El sujeto quisiera aferrarse a esa renovación; unos, porque ella exalta su sentido vital, otros, porque les promete un conocimiento vastamente acrecentado. Por eso unos y otros, que no quieren renunciar a los grandes valores sepultos en la psique colectiva, se esfuerzan por retener de algún modo esa recién conquistada anexión a los fundamentos primordiales de la vida.[17] La identifi-

17. Quisiera aquí recordar una interesante observación de Kant. En sus *Vorlesungen über Psychologie* (ed. de Leipzig, 1889) alude al "tesoro que está en el campo de las representaciones oscuras y que constituye el profundo abismo del conocimiento humano, al cual

cación parece ser la vía más a mano, pues la disolución de la persona en la psique colectiva invita formalmente a desposarse con ese abismo y hundirse sin memoria. Este momento místico cuadra a todo ser superior, así como la "nostalgia de la madre" es ingénita a todos, como mirada retrospectiva a la fuente en que cada cual tiene su primer origen.

Según he mostrado detalladamente antes, la nostalgia regresiva, que Freud, notoriamente, concibe como "fijación infantil" o como "deseo incestuoso", que se pone de relieve, por ejemplo, en los mitos, donde precisamente el mejor y más fuerte del pueblo, o sea su héroe, es el que obedece a esa nostalgia regresiva y se expone deliberadamente al peligro de ser devorado por el monstruo del abismo materno. Pero no sólo es héroe por no dejarse devorar definitivamente, sino que vence al monstruo, y no sólo una vez, sino muchas. Sólo de la derrota de la psique colectiva resulta el verdadero valor, la conquista del tesoro, del arma invencible, de la protección mágica, o lo que fuere que el mito concibe como apetecible bien. De ahí que quien se identifica con la psique colectiva —o, expresado míticamente, quien se deja devorar por el monstruo— y se hunde allí, ciertamente también tiene a mano el tesoro guardado por el dragón, pero en gran medida involuntariamente, y para su propio y extremo daño.

[Este punto de vista le aparece al hombre reflexivo y sensible de nuestro tiempo como el único admisible; pero no así a esa extraordinaria mayoría de la gente dicha ilustrada, para quien, en vez de concebirse la cientificidad como un principio de ética intelectual al que la mente se somete, la ciencia constituye más bien sólo un medio de dar apoyo a los datos de la experiencia y ayudar a conferirles validez general. A nadie que se ocupe de psicología podrá ocultársele que, junto al número relativamente corto de quienes respetan el principio de la cientificidad o del tecnicismo, la humanidad pulula literalmente de representantes de un principio muy diferente. Así, corresponde bien al espíritu de nuestra

---

no podemos llegar". Este tesoro es, como lo he mostrado detenidamente en mi trabajo sobre la libido, la suma de las imágenes primordiales en que está investida la libido o en las cuales se expresa.

cultura actual, que en un diccionario enciclopédico, bajo la entrada "Astrología", se lea lo que sigue: "Uno de sus últimos adherentes fue I. W. Pfaff, cuya *Astrología* (Bamberg, 1816) y *La estrella de los tres Magos* (*ib.*, 1821) deben citarse como singulares anacronismos. Pero en Oriente, especialmente en Persia, India y China, la astrología sigue gozando hasta hoy de gran estima." Hay que estar afectado de ceguera para escribir algo así. Existe literalmente toda una biblioteca de libros y periódicos astrológicos, que se venden más que las mejores obras científicas. Los europeos y americanos que se hacen trazar el horóscopo no se cuentan por centenas de miles sino por millones. La astrología es una industria florecíente. Pero la enciclopedia aludida manifiesta: "Todavía el poeta Dryden (m. 1701) se hizo trazar la carta natal de sus hijos". En realidad por América y Europa pulula la Christian Science; cientos de miles, de un lado y otro del océano, juran por la teosofía y la antroposofía; y quien crea, por ejemplo, que los Rosacruces sean una leyenda del pasado, puede si abre los ojos, verlos hoy en día tan vivientes como en tiempos de Maricastaña. La magia popular y las ciencias ocultas están tan poco muertas como siempre. Ni tampoco es lícito creer algo así como que sólo la hez del pueblo sea accesible a esa clase de supersticiones. Notoriamente, hay que subir muy alto para encontrar los representantes del otro principio.

Quien se interesa por la verdadera psicología del ser humano no debe perder de vista estos hechos. Pues si tan alto porcentaje de la población tiene tan inagotable necesidad de ese contrapolo del espíritu científico, podemos estar seguros de que la psique colectiva posee esa exigencia psicológica en cada uno de los individuos, por científico que sea. Hasta cierto escepticismo crítico "científico" de nuestro tiempo no es otra cosa que una malograda compensación para los fuertes y profundamente enraizados impulsos supersticiosos de la psique colectiva. Uno ha visto cómo cabezas extremadamente críticas han sucumbido del modo más completo a esa exigencia de la psique colectiva, sea directa sea indirectamente, al convertir su teoría científica particular en un fetiche.

Por eso no es pequeño el peligro de que uno naufrague, por identificación, en la psique colectiva. Si la identificación se produce, se ha cumplido un paso atrás, una estupi -

dez más se ha generado, y por sobre todo se ha negado y reprimido el principio de individuación bajo una máscara de acto individual y entre una niebla de ilusión: la de haber descubierto lo más propio de sí. En realidad, no se ha descubierto así lo propio de uno, sino las eternas verdades y errores de la psique colectiva. En ella ha perdido uno lo suyo propio].

Por eso la identificación con la psique colectiva es un fracaso, que, en otra forma, termina de modo tan lamentable como el primer camino, el que llevaba a la división entre la psique colectiva y la persona.

5. Puntos de vista principales para el tratamiento de la identidad colectiva

Para resolver el problema de cómo dominar en la práctica del tratamiento la asimilación de la psique colectiva, debemos ante todo darnos cuenta de cuál es la falla de los dos caminos recién delineados. Hemos visto que ni el uno ni el otro lleva a un resultado feliz.

El primer camino simplemente reconduce al punto de partida, con pérdida de los valores vitales que hay en la psique colectiva. El segundo lleva directamente al seno de la psique colectiva, con pérdida de la singularidad humana, sin la cual no es posible una existencia soportable y satisfactoria. De uno y otro lado hay valores que lo son absolutamente y que el individuo no debe perder.

La falla, pues, no está ni en la psique colectiva ni en la individual, sino en que *se las hace mutuamente excluyentes.* Viene a favorecer esta propensión la *tendencia monista,* que siempre y en todas partes barrunta y busca *un único* principio. El monismo, como tendencia psicológica general, es una peculiaridad del modo de sentir y pensar propio de la cultura y corresponde al impulso de elevar a principio psicológico superior tal o cual función psíquica. El tipo introvertido sólo conoce el principio del pensar; el extravertido, sólo el del sentir.[18] Este monismo, o, mejor dicho, monoteísmo psicológico tiene la ventaja de la simplicidad y la desventaja de la

18. Cf. pág 309, n.7.

unilateralidad. Significa, por una parte, la exclusión de lo múltiple y de la verdadera riqueza de la vida y del mundo, pero, por otra, la realizabilidad del ideal propuesto por nuestro presente y nuestro pasado inmediato. Pero no significa una verdadera posibilidad de desarrollo fecundo para el hombre como tal.

Igualmente, la inclinación exclusivista se ve favorecida por el *racionalismo*, cuya esencia consiste en excluir de entrada todo lo que aparece en oposición lógica, sea intelectual, sea afectiva, con su propio punto de vista. Es, en cuanto a la *ratio*, a la vez monista y autocrático. Debe agradecerse particularmente a Bergson haber roto una lanza por el derecho a la existencia de lo irracional. La psicología deberá acomodarse a reconocer un pluralismo de principios, aunque ello sienta mal al espíritu científico. Es el único camino que tiene para evitar quedar empantanada. (A este respecto, la psicología debe mucho a los trabajos precursores de William James.)

Sin embargo, con respecto a la psicología individual la ciencia debe incluso hacer acto de abstención. Pues hablar de una psicología individual científica es una *contradictio in adjecto*. Necesariamente, sólo la parte colectiva de una psicología individual puede ser objeto de ciencia, ya que el individuo, por definición, es irrepetible e incomparable. Un psicólogo individual "científico" niega la psicología individual: está bajo la justificada sospecha de que su psicología individual sea simplemente su propia psicología. Cada psicología individual necesitaría un tratado propio, pues un tratado general contiene sólo psicología colectiva.

Con estas observaciones quisiera preparar lo que haya de decirse sobre el tratamiento del problema antes mencionado. La falla fundamental de ambos caminos está, pues, en que hacen identificarse al hombre con una u otra parte de su psicología. Pero su psicología es tanto individual como colectiva; no, sin embargo, de modo que haya de disolverse lo individual en lo colectivo o lo colectivo en lo individual. En efecto, la persona ha de separarse conceptualmente con nitidez del individuo, en cuanto ella es susceptible de resolverse en lo colectivo exhaustivamente. Y lo individual es precisamente aquello que nunca puede fundirse ni identificarse con lo colectivo. Por eso tanto una identificación como una esci-

sión arbitraria respecto de lo colectivo es sinónimo de enfermedad.

Ahora bien; resulta sencillamente imposible efectuar en un caso individual una separación neta entre lo individual y lo colectivo; tal separación, por lo demás, sería para nuestros fines sin valor y sin objeto. Basta saber que el alma humana es tanto individual como colectiva y que sólo puede medrar si es posible conseguir que esos dos aspectos aparentemente contradictorios alcancen una cooperación natural. Ese conflicto, por supuesto, no se da dentro de la vida instintiva, aunque también la vida puramente corporal debe satisfacer exigencias tanto individuales como colectivas. En los llamados instintos, es decir, en la disposición natural inconsciente, está ya la armonía. El cuerpo y sus facultades y necesidades establecen inmediatamente aquellas determinaciones y limitaciones que impiden toda desproporción y desmesura. También en el cuerpo se funda la individualidad espiritual, que nunca puede constituirse si no se reconocen los derechos del cuerpo. Inversamente, tampoco puede medrar el cuerpo si no se asume la peculiaridad espiritual.

Se me perdonará una imagen grotesca, que representará mi punto de partida para la solución de nuestro problema: se trata del asno de Buridán entre los dos haces de heno. Su planteo es evidentemente falso: el problema no está en si el haz de la derecha es mejor que el de la izquierda, o si el asno debe empezar por uno o por el otro; sino en *qué quiere de por sí, y adónde lo impulsa ese querer*. Pero ahí el sujeto querría dejarse determinar por el objeto.

La cuestión es: ¿qué brota de este individuo, en este momento, como paso adelante en la vida, fruto de un desarrollo natural?

A esta pregunta no se responde con ninguna ciencia, ni sabiduría vital, ni religión, ni buen consejo, sino única y exclusivamente por la observación absolutamente desprejuiciada de los gérmenes de vida psicológicos que brotan de la cooperación natural entre lo consciente y lo inconsciente por una parte, y entre lo individual y lo colectivo por la otra. Pero ¿dónde encontramos esos gérmenes? Unos los buscan en la

conciencia, otros en el inconsciente. Pero la conciencia es sólo uno de los lados, el inconsciente sólo el otro.[19]

La buscada función unificadora se encuentra en las *fantasías* creadoras. En la fantasía confluye todo lo que es determinación operante. Pero la fantasía tiene mala fama entre los psicólogos. Las teorías psicoanalíticas, hasta ahora, la tratan de modo acorde con esa fama. Tanto en Freud como en Adler la fantasía no es sino la envoltura, llamada "simbólica", del impulso o del objetivo fundamental supuesto por esos investigadores. Pero, contra estas concepciones, debe ponerse de relieve —no por algo como consideraciones teóricas, sino por razones esencialmente prácticas— que la fantasía puede ciertamente explicarse y desvalorizarse causalmente así, pero que sin embargo ella constituye el suelo materno creativo de todo cuanto ha traído progreso a la vida del hombre. La fantasía, como función psíquica, tiene un valor propio de ella e irreductible, con raíces tanto en los contenidos conscientes como en los inconscientes, tanto en lo colectivo como en lo individual.

Pero ¿de dónde viene la mala fama de la fantasía? Debe esa fama principalmente al hecho de que no se la pueda tomar literalmente. Si se la entiende de modo *concretista*, carece de valor. Si se la entiende de modo *semiótico*, como en Freud, resulta interesante desde el punto de vista científico. Pero, si se la entiende *hermenéuticamente* como *símbolo operante*, entonces nos da el aviso que necesitamos para llevar adelante nuestra vida en armonía con nosotros mismos.

En efecto, el sentido del símbolo no consiste en ser signo que representa ocultamente algo comúnmente conocido,[20] sino en ser un intento de elucidar analógicamente lo

19. (*1a. versión*: Pues no ha de olvidarse que los sueños son compensatorios respecto de la conciencia. De no ser así debería vérselos como una fuente de conocimiento supraordinada a la conciencia, con lo cual volveríamos dichosamente a la mentalidad de los intérpretes de signos y deberíamos asumir de nuevo toda la inconsecuencia de la superstición, o bien considerar a los sueños sin valor, como hace el juicio vulgar.)

20. O sea para el impulso fundamental general o para el propósito elemental general.

que permanece aún desconocido y en devenir.[21] Así, la fantasía nos da en la forma de una analogía más o menos acertada aquello que está llegando a ser. La reducción analítica a lo comúnmente conocido destruye el verdadero valor del símbolo. En cambio, corresponde a su valor y su sentido aplicarle una interpretación hermenéutica.

La hermenéutica, arte que en otro tiempo conoció múltiples aplicaciones, consiste en que a la analogía dada por medio del símbolo se asocian otras, en primer lugar las subjetivas, como ocurrencias espontáneas del paciente, y en segundo lugar objetivas, que el analista provee a partir de su saber general. Con este procedimiento el símbolo de partida se amplía y enriquece, y resulta un cuadro muy complejo y multifacético. De ahí surgen ciertas líneas de desarrollo psicológico de índole tanto individual como colectiva. Ninguna ciencia del mundo podría demostrar que estas líneas sean "exactas"; al contrario, el racionalismo podría demostrar muy fácilmente que no lo son. Pero su validez puede mostrarse por su alto valor vital. Y de eso es cuestión en la práctica del tratamiento: que la gente venga a su propia vida, no que los principios de su vida sean racionalísticamente demostrables o "exactos".

Por supuesto, alguien, fiel al espíritu de superstición científica, hablará de *sugestión*. Pero debería saberse desde hace mucho que la sugestión sólo se recibe porque se adecua a uno. Si no, no hay sugestión posible; de lo contrario, el tratamiento de las neurosis sería extremadamente sencillo, pues no habría más que sugerir la salud. Ese discurso seudocientífico sobre la sugestión se basa en la superstición inconsciente de que la sugestión posea de hecho una fuerza mágica que opera de por sí. Quien en el fondo mismo de su corazón no quiera consentir, no obedece a sugestión alguna.

Por el camino que pasa a través del tratamiento hermenéutico de las fantasías, llegamos —teóricamente— a la síntesis del individuo con la psique colectiva; pero en la práctica

21. Cf. sobre esto también H. Silberer, *Probleme der Mystik und ihrer Symbolik*, Viena, 1914; nueva ed. 1961; Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido* y, además, *Der Inhalt der Psychose*. [Véase Nota 5 y 4 del Prefacio].

nos falta aún satisfacer una condición indispensable. Pertenece a la índole regresiva del neurótico, y lo ha aprendido además en el curso de su enfermedad, el no tomar con la seriedad debida a sí mismo o al mundo, abandonándose a la esperanza de que tal o cual médico, tal o cual método, tal o cual circunstancia habrán de curarlo, sin seria colaboración de su parte. Pero no se cogen truchas a bragas enjutas. Faltando la disposición sin reservas de la voluntad y el empeño absolutamente serio del paciente, toda curación es imposible. No hay curaciones mágicas de neurosis. En el momento en que empezamos a elaborar las vías señaladas por los símbolos, el paciente también debe entrar por ellas. Si hace trampa escabulléndose de aquí y de allá, está excluido el éxito del tratamiento. Tiene que vivir verdaderamente lo que ha visto y reconocido como su línea individual de vida, y continuarla hasta que una neta reacción de su inconsciente le indique que ha emprendido de buena fe una vía falsa.

Quien no posea esta función moral: la buena fe para consigo mismo, nunca se librará de su neurosis. El que la posea está en condiciones de encontrar la salida de ella.

Pero ni el médico ni el paciente deben abandonarse a la ilusión de que "analizarse" baste de por sí para deshacer una neurosis. Eso sería engañar y engañarse. En última instancia, es infaliblemente el hecho moral el que decide entre salud y enfermedad.

Por medio de esa construcción de las líneas de vida se hacen conscientes las direcciones por las que se encauza la libido. Estas líneas de vida no se identifican con algo como las "líneas ficticias" descubiertas por Adler, que no son sino las tentativas arbitrarias de separar a la persona de la psique colectiva y prestarle autonomía. Podría decirse más bien que las "líneas directivas ficticias" constituyen intentos frustrados de establecer una línea de vida. La inoperancia de la ficción se revela también en que el sujeto se atiene a la línea ficticia con acalambrada rigidez y durante un tiempo excesivo.

En cambio, la línea de vida construida hermenéuticamente es corta, pues la vida no sigue rectas predeterminadas para un futuro. "Toda verdad es tortuosa", dice Nietzsche. Por eso las líneas de vida no son nunca principios ni tampoco ideales de validez general, sino puntos de vista y actitudes

de validez efímera. La caída de la intensidad vital, la sensible pérdida de libido, pero también un entusiasmo excesivamente arrebatado, indican si la línea debe abandonarse y cuándo empieza, o, mejor dicho, debiera empezar otra. A veces basta dejar al inconsciente el descubrimiento de la línea nueva. Ciertamente esta actitud no es de recomendar al neurótico en cualquier circunstancia, aunque hay casos en que el sujeto debe aprender precisamente a abandonarse por una vez a lo que llamamos el azar. Pero a la larga el dejarse llevar no resulta recomendable; o por lo menos ha de andarse con ojo atento a la reacción del inconsciente: los sueños, que nos muestran, como un barómetro, la unilateralidad de nuestra actitud.[22] Por eso —al contrario de otros autores— considero necesario que el paciente permanezca también después del análisis en contacto con el inconsciente si quiere evitar una re-

22. Téngase en cuenta que en este significado del sueño no debe buscarse ninguna función "moral", y que tampoco entiendo encontrar algo tal en el sueño mismo. Tampoco esta función es "teleológica", en el sentido de una teleología filosófica, o sea de una conformidad a fin, o, mejor dicho, una *posición de fines*. A menudo he señalado que la función del sueño es en primer lugar compensatoria, en la medida en que representa el material subliminal puesto en constelación según la situación actual de la conciencia. En ello no hay ningún propósito moral ni nada teleológico, sino que el fenómeno ha de entenderse ante todo de modo causal. Pero no se haría justicia a la naturaleza de lo psíquico si eso se considerara de modo causal exclusivamente. En efecto, no sólo permite sino que exige también un modo de interpretación finalista (¡también la causalidad es un modo de interpretación!), o sea el planteo de la cuestión: ¿para qué sirve el que ese material se constele así? Con esto no quiere decirse que el sentido final de un fenómeno haya existido ya como un objetivo dado a priori. Desde el punto de vista gnoseológico no sería viable, como es notorio, inferir de un sentido final indesconocible en los mecanismos biológicos una posición de fines preexistentes. Pero sería limitado querer, junto con el justificado abandono de la inferencia teleológica, sacrificar también el modo de consideración final. Lo máximo que puede decirse es: ocurre como si hubiera existido una posición de fines preexistente. En psicología hay que guardarse tanto de la pura creencia en la causalidad como de la teleología.

caída.[23] De ahí mi convicción de que el verdadero final del análisis sólo se alcanza cuando el paciente posee un conocimiento suficiente del método para mantenerse en contacto con el inconsciente y el bastante saber psicológico para poder comprender con aproximación la línea vital así indicada; de lo contrario, su conciencia no está en condiciones de seguir la dirección por donde se encauza la libido y apoyar así conscientemente la resultante de su individualidad. Todo caso de neurosis de gravedad considerable necesita este equipamiento psicológico para afianzar verdaderamente la curación.

En este sentido, el análisis no es un método monopolizable por la medicina, sino también un arte o técnica o ciencia de la vida psicológica, que incluso después de la curación ha de seguir cultivándose para bien de uno mismo y de su ambiente. Si uno lo entiende correctamente así, no aparecerá como un profeta y reformador psicoanalítico del mundo sino que, con verdadera comprensión del bien general, aplicará a sí mismo los conocimientos adquiridos en el curso del tratamiento e influirá más por el ejemplo de su vida que por altisonantes discursos o propagandas misionales.

[Tengo plena conciencia de que con estas consideraciones me muevo en terreno peligroso. Es tierra virgen, que debe ante todo conquistarse para la psicología. Me veo obligado a una tarea de pionero. Por eso conozco también la insuficiencia de muchas formulaciones, sin que ello empero me permita mejorarlas sustancialmente. Por eso quisiera rogar al lector no dejarse descorazonar por la insuficiencia de mi exposición, sino tratar de seguir penetrando en aquello que me he esforzado por exponer. A este problema central quisiera, en bien de la claridad, agregar algo más, y en particular sobre el concepto de lo *individual* en relación con lo personal por una parte y con lo colectivo por la otra.

Como ya lo he indicado, lo individual aparece primero en la particular elección de esos elementos de la psique colectiva que sirvan para componer la persona. Estos componentes son, como se ha señalado, no individuales sino colecti-

23. Con esto, por supuesto, no quiere decirse que el paciente deba adaptarse meramente al inconsciente y no también al mundo de la realidad.

vos; pero su combinación, o la elección de un conjunto ya combinado (un modelo), es individual. Este sería el germen de lo individual, encubierto por la máscara que es la persona. En la particular diferenciación de la persona se manifiesta la resistencia de la individualidad contra la psique colectiva. Con el análisis de la persona conferimos mayor valor a la individualidad, y damos realce a su conflicto con la colectividad, que es, naturalmente, una oposición interna al sujeto. Por disolución del compromiso entre los dos miembros de una oposición se realza la efectividad de esos opuestos. Dentro de la vida natural puramente inconsciente tal conflicto no existe, pese a lo cual también la vida puramente fisiológica de lo individual como de lo colectivo tiene que satisfacer ciertas exigencias. La actitud natural inconsciente es armoniosa. Una función psicológica diferenciada, en cambio, a causa de su unilateralidad, cultivada por objetivos racionales, se inclina siempre a la desproporción. También la llamada individualidad espiritual es una expresión de la corporeidad individual, y, por así decirlo, idéntica con ella. (Este aserto, naturalmente, es invertible desde un punto de vista espiritualista, lo que en nada altera el hecho psicológico de la íntima relación entre individualidad y cuerpo.) Pero a la vez el cuerpo es también algo que en gran medida iguala al sujeto con todos los demás, si bien un cuerpo individual es diferente de los otros. Igualmente, el individuo moral o espiritual es también algo diferente de todos los otros, pero en todos los respectos está constituido de un modo que iguala a los hombres entre sí. Todo ser viviente que puede desarrollarse de modo individual libre de constricciones realizará a la vez y ante todo, aun en la perfección de su individualidad, el tipo ideal de su especie y tendrá por lo tanto, figuradamente hablando, validez colectiva.

La persona es siempre idéntica a una actitud *típica*, en la que domina una de las funciones psíquicas, por ejemplo el pensar, el sentir o la intuición, etcétera. Esta unilateralidad determina siempre una represión relativa de las demás funciones. A consecuencia de ello, la persona obsta al desarrollo individual. La disolución de la persona, por lo tanto, es la condición indispensable de la individuación. Por eso es imposible también llevar a cabo la individuación con propósito

en cierto modo consciente, pues el propósito consciente condice más bien a una actitud típica, que excluye todo lo "inadecuado" a ella. La asimilación de los contenidos inconscientes, en cambio, conduce a un estado en que el propósito consciente está excluido y reemplazado por un proceso de desarrollo que se nos aparece como irracional. Sólo este proceso significa individuación, y su *producto* es la individualidad, según antes hemos definido, como algo a la vez singular y general. En tanto existe la persona, la individualidad está reprimida, y se manifiesta, cuando mucho, en la elección de los requisitos de la persona: en cierto modo, el disfraz del actor. Sólo con la asimilación del inconsciente sale claramente a primer plano la individualidad, y con ella este fenómeno psicológico vincula al yo y el no-yo y que he denominado *actitud*; pero aquí no ya como típica, sino como individual.

Lo paradójico de estas formulaciones viene de la misma raíz que la antigua querella de los universales. La proposición "*animal nullumque animal genus est*" (el animal y ningún animal es un género) hace clara y comprensible la paradoja fundamental. Lo "real" existente es el singular; lo universal tiene existencia psicológica, pero fundada en la semejanza realmente existente de los singulares. De modo que el singular es el individuo, que en medida más o menos alta tiene las cualidades fundantes del concepto sintético de "colectividad"; y cuanto más individual es, tanto más desarrolla aquellas cualidades que son el fundamento del concepto colectivo de "humanidad".

Espero contribuir al esclarecimiento de este complicado problema poniendo de relieve la arquitectónica de los factores intervinientes.

Nos enfrentamos con los siguientes conceptos fundamentales. Ante todo, con el concepto de *mundo real*. Por ello debe entenderse del modo más general ese contenido de conciencia que por una parte consiste en la imagen percibida del mundo y por otra en lo sentido y pensado acerca de ella.

Está además el concepto de *inconsciente colectivo*. Por él debe entenderse ese contenido del inconsciente que consiste por una parte en las percepciones inconscientes de procesos reales externos, y por otra en todas las reliquias de funciones de percepción y adaptación filogenéticas. Una recons-

trucción de la imagen inconsciente del mundo daría una imagen que mostraría cómo se veía la realidad externa desde tiempos inmemoriales. El inconsciente colectivo contiene o es un espejo que refleja el mundo. Constituye, en cierta medida, un mundo también, pero un mundo de imágenes.

El mundo consciente es igualmente colectivo en amplia medida, lo mismo que el mundo inconsciente. Ambas esferas de la psique forman en conjunto la *psique colectiva* en el individuo.

Frente a la psique colectiva está el cuarto concepto, el de la *individualidad*. El individuo se encuentra en cierto modo entre la parte consciente y la inconsciente de la psique colectiva. El individuo es por así decirlo la superficie del espejo en que el mundo consciente puede ver su imagen histórica inconsciente, tal como dice Schopenhauer que el intelecto presenta un espejo a la voluntad. Según esto, el individuo sería, en la arquitectónica propuesta, algo así como un punto o una línea divisoria, que no es ni consciente ni inconsciente, o, más bien, es ambas cosas a la vez.

Esta naturaleza paradójica del individuo psicológico está en oposición a la naturaleza de la *persona*. Esta es consciente, o al menos susceptible de hacerse consciente, por todos sus lados. Corresponde, pues, por su naturaleza íntegra, a una función adaptativa del individuo al mundo real. La persona, por lo tanto, está entre el mundo real y la individualidad.

Más allá de la individualidad, que parece ser lo íntimo [*ein Innerstes*] de la conciencia de yo tanto como del inconsciente, encontramos el inconsciente colectivo. El lugar entre el inconsciente colectivo y el individual, correspondiente a la persona, se nos aparece como vacío.

Pero la experiencia me ha enseñado que también allí existe una especie de persona, sólo que una persona de carácter compensatorio, que podría designarse (en el varón) como el *anima*. Esta sería una formación de compromiso entre el individuoy el mundo inconsciente, es decir, las imágenes del mundo históricas o imágenes primordiales. Encontramos esa *anima* de múltiples maneras en los sueños, donde, en el varón, aparece como ente femenino, y en la mujer como varón (*animus*) Una buena representación de esta figura se en-

cuentra en la *Imago* de Spitteler, al igual que en su *Prometheus und Epimetheus* ["Prometeo y Epimeteo"] como el alma de Prometeo; y en su *Olympischer Frühling* ["Primavera olímpica"] como el alma de Zeus.

En la medida en que el yo está identificado con la persona, el *anima* es proyectada; proyectada, con todo lo inconsciente, en los objetos reales de nuestro entorno. El *anima*, pues, se encuentra por lo regular en la mujer amada. Esto es fácil de reconocer en las expresiones del enamoramiento. También los poetas han contribuido en este aspecto con mucho material probatorio. Cuanto más normal es el sujeto, tanto menos se manifiestan las cualidades demónicas del *anima* en el objeto del ambiente inmediato. Para esta proyección el ser elegido es alguien distante, del cual no es de temer una reacción perturbadora inmediata. Pero cuanto más sensitivo es el sujeto tanto más se acercan las proyecciones demoníacas, hasta que finalmente llegan incluso a violar el tabú del parentesco, con lo cual se producen las típicas "novelas familiares" neuróticas.

Cuando el yo se identifica con la persona, el centro individual se encuentra en el inconsciente. Se hace entonces prácticamente idéntico al inconsciente colectivo, pues toda la personalidad es entonces colectiva, por así decirlo. En tales casos existe siempre una intensa tracción hacia el inconsciente, a la vez que una vehemente resistencia consciente en contra, porque se teme la destrucción del ideal consciente.

Hay casos —los he encontrado principalmente entre artistas o naturalezas sentimentales— en que el yo no está localizado en la persona (como relación con el mundo real), sino más bien en el *anima* (como relación con el inconsciente colectivo). En tal caso individuo y persona son juntamente inconscientes: el inconsciente colectivo forma entonces una parte de la conciencia, y gran parte del mundo real se constituye en contenido inconsciente. Estos sujetos experimentan ante la realidad el mismo temor a lo demónico que el hombre común ante el inconsciente.]

Resumen

Hemos dividido el material psicológico en *contenidos conscientes* e *inconscientes*.

I. Los *contenidos conscientes* son en parte *personales*, en la medida en que no se les reconoce validez general; en parte impersonales, o sea *colectivos*, en la medida en que se les reconoce esa validez.

II. Los *contenidos inconscientes* son en parte *personales*, en el grado en que se trata de materiales simplemente reprimidos, que han sido con anterioridad materiales de índole personal *relativamente* conscientes, y al hacerse conscientes de nuevo no se les reconoce por lo tanto validez general; en parte *impersonales*, en la medida en que se trata de materiales que se reconocen como *impersonales*, de validez general, y para los cuales es imposible mostrar por ningún medio que hayan sido antes ni aun relativamente conscientes.

La constitución de la persona

I. Los contenidos personales conscientes constituyen a la persona consciente, el yo consciente.

[II. Los contenidos personales inconscientes están en conexión con los elementos y gérmenes de la individualidad aún no desarrollada y con el inconsciente colectivo. Todos estos contenidos aparecen en conexión con los contenidos personales reprimidos (el inconsciente personal) y, cuando son asimilados por la conciencia, disuelven la persona en el material colectivo.][24]

La constitución de la psique colectiva

I. Los contenidos *impersonales* conscientes e inconscientes, o sea de naturaleza colectiva, constituyen el *no-yo* psicológico, la *imago objetal*. Estos materiales, en la medida en que son inconscientes, son a priori idénticos a la imago objetal, es decir, aparecen como cualidades del objeto y sólo a posterior se reconocen como cualidades psicológicas.

[II. La persona es una imago del sujeto, que, como la

24. (*1a. versón*: II. Los contenidos personales inconscientes constituyen e sí-mismo, el yo inconsciente o subconsciente. III. Los contenidos conscientes e inconscientes de naturaleza personal constituyen la persona.)

imago objetal, consiste en gran medida en materiales colectivos, en cuanto que la persona es precisamente un producto de compromiso con la sociedad, y el yo se identifica menos con la individualidad que con la persona. Cuanto más el yo se identifica con esta última, tanto más el sujeto es aquello que parece: está desindividualizado.][25]

III. La psique colectiva se compone, pues, de la imagen objetal y la persona. [Entonces, si el yo es totalmente idéntico a la persona, la individualidad queda totalmente reprimida, y la totalidad de la psique consciente es colectiva. Este es el máximo de adaptación a la sociedad y el mínimo de adaptación a la individualidad propia.]

Lo individual

[I. Lo individual aparece como el principio de singularidad en la combinación de elementos colectivos en la persona y en sus manifestaciones.

II. Lo individual es un principio que significa resistencia contra la exclusividad de la función colectiva. Posibilita diferenciación de con la psique colectiva y en algunos casos la impone compulsivamente.

III. Lo individual es una tendencia o dirección de desarrollo que siempre diferencia y separa de una dada colectividad.

IV. Diferente de lo individual es el individuo, que por una parte está determinado por el principio de singularidad y diferenciación, y por otra por la pertenencia incondicional a la sociedad. El individuo es un miembro indispensable en la conexión social.

25. (*1a. versión*: II. La persona es esa agrupación de contenidos conscientes e inconscientes que se opone como el yo frente al no-yo. La comparación general de contenidos personales de diversos individuos da por resultado una amplia semejanza, que llega hasta la identidad, y en que la índole individual de los contenidos personales, y por lo tanto de la persona, queda en gran parte abolida. En ese sentido, la persona ha de considerarse un recorte de la psique colectiva y en esta medida es la primera un componente de la segunda.)

V. El desarrollo de la individualidad es a la vez un desarrollo de la sociedad. La represión de la individualidad por predominio de ideas y organizaciones colectivas significa para la sociedad la decadencia moral.

VI. El desarrollo de una individualidad no puede producirse nunca por la sola relación personal, sino que necesita también la relación anímica con el inconsciente colectivo, y viceversa.][26]

El inconsciente colectivo

[I. El inconsciente colectivo es la parte inconsciente de la psique colectiva, la imago objetal inconsciente.

II. El inconsciente colectivo se constituye: *Primero,* por percepciones, ideas y sentimientos subliminales que no están reprimidos por su incompatibilidad personal, sino que a causa de su reducida fuerza de estimulación o el escaso investimiento de libido son subliminales desde el origen. *Segundo*, con restos subliminales de funciones arcaicas, que existen a priori y que en cualquier momento, por cierta acumulación de la libido, pueden ser puestos en función. Estos residuos son de naturaleza no sólo formal sino también dinámica (pulsiones). *Tercero*, con combinaciones subliminales en forma simbólica, que *todavía no son* capaces de asunción consciente.

III. Un contenido en acto (*aktual*) del inconsciente consiste siempre en una amalgama de los tres puntos recién formulados, de modo que la expresión puede leerse hacia adelante o hacia atrás.

IV. La igualdad entre el inconsciente colectivo del suje-

26. (*1a. versión*: I. Lo individual aparece en parte como el pricipio que determina la elección y limitación de los contenidos asumidos como personales. II. Lo individual es el principio que posibilita y, en caso necesario, impone una diferenciación creciente de con la psique colectiva. III. Lo individual se manifiesta en parte como obstáculo para los rendimientos colectivos y como una resistencia contra el pensar y el sentir colectivos. IV. Lo individual es la singularidad en la combinación de elementos psicológicos generale [colectivos].)

to A y el del sujeto Z es mayor que la de cualquier reciente conexión de ideas conscientes común al entendimiento de A y al de Z.

V. Los contenidos más importantes del inconsciente colectivo parecen ser las "imágenes primordiales", es decir las ideas y tendencias vitales colectivas (formas místicas de vida y pensamiento).

VI. En tanto que el yo se identifique con la persona, la individualidad constituye un contenido esencial del inconsciente colectivo. Ella aparece en sueños y fantasías, primero como figura masculina en los varones y femenina en las mujeres, y más tarde con atributos hermafroditas, lo cual caracteriza su posición intermedia. (Buenos ejemplos en *El Gólem* y *La noche de Walpurgis*, de Meyrinck.)

El anima

I. El *anima* es una imagen inconsciente del sujeto, análoga a la persona; y así como ésta es propiamente la síntesis de la apariencia con que el sujeto se presenta al mundo y de lo que el mundo ve en él, así el *anima* es la imagen del sujeto tal como éste se comporta con respecto a los contenidos del inconsciente tal como inconscientemente se constelizan a través del sujeto. Podría, pues, decirse también: el *anima* refleja cómo el sujeto es visto desde el inconsciente colectivo.

II. Si el sujeto se pone en el punto de vista del *anima*, la adaptación a la realidad se ve gravemente comprometida, pues el sujeto tiene ciertamente una plena adaptación al inconsciente colectivo, pero a la realidad no. En tal caso el sujeto está también desindividualizado.][27]

27. (*1a. versión*: Hemos de dividir los contenidos conscientes e inconscientes en individualistas y colectivistas. I. Individualista es un contenido cuya tendencia de desarrollo va en dirección a la diferenciación de con lo colectivo. II. Colectivista es un contenido cuya tendencia de desarrollo apunta a la validez general. III. Para considerar un contenido dado como simplemente individual o colectivo falta un criterio suficiente, pues la singularidad sólo muy difícilmente puede señalarse, aunque aparece siempre y en todas partes. IV. La línea vital del individuo es la resultante de la tendencia individualista y colectivista del proceso psicológico.)

BIBLIOGRAFIA CITADA

Adler, A., *Ueber den nervösen Charakter*, Wiesbaden, 1913.[Véase Nota 1 al Capítulo 4].

Benoît, P., *L'Atlantide*, París, 1919. [Hay varias ediciones castellanas].

Bleuler, E., "Die Psychoanalyse Freuds", *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*, 2, 1910.

Breuer, J. y S. Freud, *Studien Ueber Hysterie*, Leipzig-Viena, 1895. [Véase Nota 8 al Apéndice].

Daudet, L., *L'Hérédo*, París, 1916.

Fechner, G. Th., *Elemente der Psychophysik*, Leipzig, 1860, 2a. ed.

Flournoy, Th., *Des Indes à la planète Mars. Etude sur un cas de somnambulisme avec glossolalie*, París, 1900, 2a. ed.

Flournoy, Th., "Automatisme téléologique antisuicide: un cas de suicide empêché par une hallucination", *Archives de Psychologie*,VII, 1908.

Forel, A., *Die sexuelle Frage*, Munich,1905.

Freud, S., *Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre*, 2 vols., Leipzig-Viena, 1908-9. [Véase Nota 5 al Apéndice].

Freud, S., *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, Viena, 1905. [Véase Nota 7 al Apéndice].

Freud, S., *Die Traumdeutung*, Leipzig-Viena, 1900 (*Gesamm. Schriften*,II, Viena, 1925. [Véase Nota 6 al Apéndice].

Goethe, J. W., *Fausto*. [Trad. esp., en *Obras Completas*, Madrid, Aguilar. Hay varias ediciones].

Goethe, J. W., *Die Geheimnisse. Ein Fragment*. [Versión castellana: "Los secretos". *Obras Completas*, varias ediciones en castellano].

Haggard, R., *She*, Londres, 1887. [Versión castellana: *Ella*, varias ediciones].
Hubert, H. y Mauss, M., *Mélanges d'histoire des religions*, París, 1909.
Jaffé, A., *Geistererscheinungen und Vorzeichen*, 1958.
James, W.,*The varieties of religious experience*, Londres-Cambridge (Mass.), 1902.
Janet, P., *Les névroses*, París, 1909.
Jung, C.G., *Zur Psychologie und Pathologie der sogenannten occulten Phänomene*, Leipzig, 1902 (*Gesammelte Werke*,1). [Véase Nota 3 al Prefacio].
Jung,C.G., *Diagnostiche Assoziationsstudien*, 2 vols., Leipzig, 1906-9 (*Gesammelte Werke*, 2).
Jung, C.G., *Ueber die Psychologie der Dementia Praecox*, Halle, 1907 (*Gesammelte Werke*, 3). [Véase Nota 3 al Capítulo 3].
Jung, C.G., *Der Inhalt der Psychose*, Leipzig y Viena, 1908 (*Gesammelte Werke*, 3). [Véase Nota 4 al Capítulo 1].
Jung, C.G., *Wandlungen und Symbole der Libido*, Leipzig y Viena, 1912; nueva ed., *Symbole der Wandlung*, Zurich, 1952 (*Gesammelte Werke*, 5). [Véase Nota 5 al Prefacio].
Jung, C.G., *Psychologische Typen*, Zurich, 1921 (*Gesammelte Werke*, 6). [Versión castellana: *Tipos psicológicos*, Buenos Aires, Sur, 1936; reed. Sudamericana, 1943 y reed.]
Jung, C.G., *Psychologie und Religion* (orig. inglés, New Haven, 1938; alemán, 1940, Zurich; *Gesammelte Werke*, 11). [Véase Nota 5 al Capítulo 2.]
Jung, C.G., *Ueber die Psychologie des Unbewussten*, 1943 (*Gesammelte Werke*, 7). [Véase Nota 1 al Apéndice].
Jung, C.G., *Psychologie und Alchemie*, Zurich, 1944 (*Gesammelte Werke*, 12). [Véase Nota 4 al Capítulo 3].
Jung, C.G., *Psychologie und Erziehung*, Zurich, 1946 (*Gesammelte Werke*, 17). [Véase Nota 4 al Capítulo 1 de la Segunda Parte].
Jung, C.G., *Ueber Psychische Energetik und das Wesen der Träume*, Zurich, 1948 (*Gesammelte Werke*, 8). [Véase Nota 7 al Capítulo 1 de la Segunda Parte].
Jung, C.G., *Symbolik des Geistes*, 1948.[Versión castellana: *Simbología del espíritu*, México, 1962; contiene "Sobre la fenomenología del espíritu en el cuento" ("Zur Phänomenologie des Geistes im Märchen"), contenido en *Gesammelte Werke*, 9, Primera Parte).
Kant, I., *Vorlesungen über Psychologie*, Leipzig, 1889.
Kubin, A., *Die andere Seite*, Munich, 1908.
Lehmann, F.R., *Mana*, Leipzig, 1922.

Maeder, A., "Psychologische Untersuchungen an Dementia Praecox-Kranken", *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Untersuchungen*, II, 1910.

Meyrinck, G., *Der Golem*, Leipzig, 1915. [Versión cast.: *El golem*, varias ediciones en castellano].

Meyrinck, G., *Walpurgisnacht*.

Michaelis, K., *Eheirrung*.

Rousseau, J.-J., *Emile ou de L'éducation*, París, ed. 1851. [Versión cast.: *Emilio*, varias ediciones].

Silberer, H., *Probleme der Mystik und ihrer Symbolik*, Viena-Leipzig, 1914. Darmstadt, 1961, 2a. ed.

Spitteler, C., *Prometheus und Epimetheus*, Jena, 1915.

Spitteler, C., *Imago*, Jena, 1919.

Spitteler, C., *Olympischer Frühling*, 2 vols., Jena, 1915-16.

Tácito, *Germania*, varias traducciones castellanas.

Warneck, J., "Die Religion der Batak", en J. Böhmer, comp., *Religionsurkunden der Völker*, I, Leipzig, 1909.

Webster, H., *Primitive Secret Societies*, Nueva York, 1908.

Wells, H.G., *Christina Alberta's Father*, Londres-Nueva York, 1925.

Este libro constituye un hito fundamental en la historia de la psicología analítica, y por lo tanto del saber contemporáneo sobre la mente, pues revela los cimientos sobre los cuales se construye la mayor parte de la labor de Jung. Su intención principal es exponer la relación entre el yo consciente y el proceso inconsciente, ocupándose en especial de aquellos fenómenos que son atribuibles a elementos reaccionales de la personalidad consciente ante los efectos del inconsciente, y procurando de ese modo una aproximación indirecta al proceso inconsciente mismo.

El texto fue objeto de una gran cantidad de revisiones por parte del propio Jung, cada una de las cuales refleja un nuevo desarrollo del pensamiento basado en investigaciones cada vez más fructíferas acerca del modo en que nuestra experiencia psicológica se encuentra frecuentemente con procesos y vivencias que no se corresponden con nuestras expectativas racionales y que, por consiguiente, son rechazadas por nuestra conciencia, orientada según la razón. Los proyectos iniciales de estas teorías son indudablemente de gran significado para el estudioso de la psicología y la psiquiatría, y por lo tanto se incluyen en los apéndices, que comprenden las formulaciones de los conceptos junguianos de arquetipo y de inconsciente colectivo, a la vez que su muy próxima teoría de los tipos.

Paidós
Psicología
Profunda

114

ISBN 84-7509-651-4

